En el principio era la ética

Ensayo de interpretación del pensamiento de Estanislao Zuleta

Segunda edición revisada

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
Ciencias Sociales y Humanidades

Filosofía

En el principio era la ética

Ensayo de interpretación
del pensamiento de Estanislao Zuleta

Segunda edición revisada

Alberto Valencia Gutiérrez





Programa Editorial

Valencia Gutiérrez, Alberto, 1953-
En el principio era la ética: ensayo de interpretación del pensamiento de Estanislao Zuleta / Alberto Valencia Gutiérrez. – 2a. edición. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad del Valle, 2015.
352 páginas; 21 cm.

1. Zuleta, Estanislao, 1935-1990 - Crítica e interpretación 2. Ensayos colombianos 3. Ética - Ensayos, conferencias, etc. 4. Filosofía colombiana I. Tít.

Co864.6 cd 21 ed.
A1500578

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

© Alberto Valencia Gutiérrez

Primera edición, 1996
Segunda edición revisada, 2015

© Siglo del Hombre Editores
Cra 31A n.º 25B-50, Bogotá D. C., Colombia
pbx: (57-1) 337 77 00, fax: (57-1) 337 76 65
www.libreriasiglo.com

© Universidad del Valle
Ciudad Universitaria Meléndez
Calle 13 n.º 100-00, Cali, Colombia
pbx: (57-2) 321 21 00
www.univalle.edu.co

Carátula
Juan Felipe Sanmiguel

Armada electrónica
Ángel David Reyes Durán

ISBN: 978-958-665-362-6

Impresión
Panamericana Formas e Impresos S. A.
Calle 65 n.º 95-28, Bogotá D. C.

Impreso en Colombia-Printed in Colombia

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

ÍNDICE

Segunda parte

ENSAYO DE INTERPRETACIÓN

En el principio era la acción.

Goethe, *Fausto*

PRESENTACIÓN DE LA SEGUNDA EDICIÓN

Estanislao Zuleta ha sido considerado como uno de los más importantes pensadores de la historia de Colombia. Hoy en día, 25 años después de su muerte, las ediciones de sus libros tienen gran acogida y se agotan rápidamente. Apartes de sus textos son citados profusamente en la vida pública. Su pensamiento se difunde cada vez más y su nombre sigue convocando un público intelectual muy amplio. Sin embargo, lo más asombroso es que los principales interlocutores de su obra siguen siendo los jóvenes, que en el momento de su muerte apenas empezaban a vivir y ahora se relacionan con su pensamiento a través de los libros.

El objetivo de este libro es presentar e interpretar las características fundamentales de su pensamiento. Dado que su obra tiene un predominante carácter oral, y no existe un compendio global de sus planteamientos, trataremos de llenar este vacío con la presentación exhaustiva y sistemática de todos los elementos que conforman su orientación intelectual, con base en la construcción de unos ejes transversales y unos marcos generales de reflexión, que den sentido a los múltiples fragmentos esparcidos en sus conferencias, conversaciones e

intervenciones públicas, para contribuir así a que no se pierda su legado. No se trata de una biografía, así haya que apelar en algunos apartes a aspectos de su vida personal, que son "relevos" fundamentales de su pensamiento. La filosofía para Zuleta no es una mera especulación sino un "modo de ser", una parte integrante y constitutiva de su propia existencia.

Elementos de biografía

Zuleta nació el 3 de febrero de 1935 y murió el 17 de febrero de 1990. El "acontecimiento inaugural de su existencia" fue la muerte de su padre cuatro meses después de su nacimiento, en el choque en tierra del avión en que viajaba con el avión del cantante Carlos Gardel en el aeropuerto de Medellín. Esta "fisura fundadora" de un "desarraigo inicial", que lo arrojaría de la infancia a la "existencia personal" desde muy temprano, como diría Jean-Paul Sartre,[1] trató de ser colmada con el trato de los amigos de su padre, Fernando Isaza, un intelectual y político de la época, y Fernando González, el filósofo de Otraparte, su finca de Envigado, con el que se reunía desde antes de la adolescencia para discutir grandes obras de filosofía. En la dedicatoria a su madre de uno de los libros le agradece por "haber mantenido siempre viva" la "imagen del padre ausente", que le sirvió de "guía en la vida". No obstante, la verdadera manera de colmar esa carencia fue su interés constante por el pensamiento, con una clara significación de sustituto paterno, y como referencia fundamental de toda su vida.

---

1 Jean-Paul Sartre, *Baudelaire*, Buenos Aires, Losada, 1994, p. 12. En las biografías de Sartre sobre Charles Baudelaire, Jean Genet o Gustave Flaubert, aparece siempre la idea de una "fisura fundadora": el segundo matrimonio de su madre, en el caso de Baudelaire; el momento en que a los diez años es sorprendido robando en la cocina y una voz le dice: "Eres un ladrón", en el caso de Genet; el hecho de ser considerado como un "idiota" por no haber aprendido a leer hasta los ocho años, en el caso de Flaubert.

Antes de terminar el cuarto año de bachillerato se retiró del colegio porque las obligaciones escolares "no le dejaban tiempo" para llevar a cabo sus estudios y para la lectura de obras como *La montaña mágica*, *El ser y el tiempo* o la *Interpretación de los sueños*. Y prefiere entonces dedicarse a las tertulias cultas y alegres con sus amigos de entonces y a la organización de centros literarios. A finales de los años cincuenta se radicó en Bogotá y comenzó a trabajar en el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (Incora), donde escribe varios textos que lograron cierta notoriedad posteriormente.[2] Hizo parte del grupo fundador de la revista *Estrategia* que, a pesar de que solo alcanzó a publicar tres números, marcó una pauta importante en la conformación de un grupo de intelectuales de izquierda y de un estilo de lectura y de interpretación de la obra de Marx, por fuera de cualquier tipo de dogmatismo.

Posteriormente, trabaja como profesor de cátedra de universidades de Bogotá, Medellín y Cali, y llega a ser vicerrector de la Universidad Santiago de Cali por un corto periodo. A su alrededor se formaban grupos de estudio de carácter cultural y político, sobre todo para la lectura directa de Marx en *El Capital*, que en ese tiempo era privilegio de los especialistas o de los manuales que venían del exterior (URSS y China). Ejerció el psicoanálisis en algunos momentos de su vida e hizo parte, a partir de 1975, del Centro Psicoanalítico Sigmund Freud de Cali, donde llevó a cabo una minuciosa lectura de las obras de Freud (los martes y los jueves) y el análisis de diversos textos literarios (los lunes y los viernes). El 21 de noviembre de 1980, la Universidad del Valle le otorgó el Doctorado Honoris Causa en psicología y lo nombró profesor de planta.

---

2 Estanislao Zuleta, *Estudio sobre el departamento de Nariño*, Bogotá, Ministerio del Trabajo, 1960; *Conferencias de economía colombiana*, Cali, Universidad Santiago de Cali, 1969; *Historia económica de Colombia*, Ibagué, Universidad del Tolima, 1970.

Estanislao Zuleta ha sido uno de los pocos verdaderos intelectuales que ha conocido Colombia en toda su historia, y su labor más importante consistió en haber contribuido, a la manera de un "héroe civilizador",[3] a la inclusión de nuestra cultura nacional (arcaica, católica, tradicionalista y cerrada al exterior), en las grandes corrientes de la cultura universal. Fue siempre un hombre de izquierda, crítico de la que llamaba la "civilización capitalista", pero al mismo tiempo, un profundo crítico de la izquierda, por su dogmatismo y por su cerramiento a lo que se producía por fuera del marxismo.

Su auditorio, inicialmente conformado por los simpatizantes de la izquierda, se fue ampliando poco a poco a medida que transcurría su vida. A sus conferencias asistían personas de todas las proveniencias sociales y políticas, y en la Universidad del Valle había que programar sus clases en el auditorio más grande de todos, para poder albergar a un público inmenso interesado en escucharlo. Con la llegada a la Presidencia de la República de Belisario Betancur en 1982, se convirtió en su asesor personal, no propiamente por su aporte a la solución de problemas prácticos, sino por su contribución a pensar los problemas del país. Durante la presidencia de Virgilio Barco (1986-1990) formó parte de la Consejería Presidencial para los Derechos Humanos, donde hizo un importante trabajo de difusión de la nueva orientación de derechos humanos que se venía imponiendo en Colombia.

Sin embargo, su prestigio intelectual se volvió significativamente mayor después de su muerte, en un principio gracias a la difusión de su ensayo "Elogio de la dificultad", que había sido el discurso de aceptación del Doctorado Honoris Causa, y que todo el mundo identifica como emblema de su vida y de su orientación intelectual. Y en efecto, allí se encuentra la expresión por excelencia de lo que era la "encrucijada de

---

3 De acuerdo con la expresión del sociólogo francés Daniel Pécaut. Ver Victoria Peralta y Michael La Rosa, *Los colombianistas*, Bogotá, Planeta, 1997, p. 44.

dificultades" en la que estaba atrapado en el momento en que lo escribió: el fracaso de algunos de los proyectos personales e intelectuales en que había estado participando (el Centro psicoanalítico, el proyecto de educación de sus hijos en la llamada Contraescuela) pero, sobre todo, la crisis colectiva de la izquierda en la que había creído. Además, la Universidad le daba un reconocimiento institucional a un hombre que siempre había sido uno de sus más grandes críticos, lo que representaba en cierta forma una contradicción. El texto pretende ser una respuesta a todos estos aspectos.[4]

Su prestigio intelectual había crecido de tal manera que, antes de que terminara el siglo XX cronológico, la revista *Semana* reunió a un grupo de intelectuales muy respetables (Jorge Orlando Melo, Marco Palacios, Daniel Pécaut, Belisario Betancur, Beatriz González, Javier Sanín, Gustavo Bell, Fabio Zambrano y José Fernando Isaza), para que definieran cuáles habían sido los colombianos más destacados de todos los tiempos en diversas áreas, y como pensador fue escogido Estanislao Zuleta (Edición 1.112). La misma revista *Semana*, un poco antes, utilizando igual procedimiento, había seleccionado el libro *Thomas Mann, la montaña mágica y la llanura prosaica*, publicado en primera edición en 1976, como el principal libro de ensayo del siglo XX (Edición 882).

Su muerte, para sorpresa de todos sus amigos, se produce en un momento en que se encontraba superando buena parte de sus dificultades personales, era "mejor amigo de sus amigos", estaba lleno de ilusiones y de nuevos proyectos intelectuales que asumía con gran pasión, y su audiencia como intelectual crítico era cada vez mayor, como se puede demostrar por las

---

[4] Quien quiera consultar la "biografía" del "Elogio de la dificultad", lo remito al texto "El amor, el trabajo y el pensamiento como utopía. Esbozo de biografía del *Elogio de la dificultad* de Estanislao Zuleta", que aparece en mi libro *Estanislao Zuleta o la voluntad de comprender,* Medellín, Hombre Nuevo Editores, 2005.

innumerables invitaciones que recibía para dictar conferencias en todo el país.[5]

Si nos atenemos al historiador Eric Hobsbawm, que considera que con la caída del socialismo entre los años 1989 y 1992 se cerró el siglo XX que se había configurado después de la Primera Guerra Mundial y la Revolución rusa, tendríamos que decir, entonces, que Zuleta murió exactamente el año que marca el cambio de siglo, en un momento en que se estaba dando un acontecimiento de proporciones tan colosales, que solo tiene parangón, por su magnitud, con lo que significó en su momento el triunfo de los griegos en la batalla de Marathon (que cerró las puertas del mundo occidental a la influencia del Oriente), la caída del Imperio romano y la invasión de los hunos, las conquistas de Genghis Khan, los grandes descubrimientos geográficos o la nueva organización del mundo resultado de las guerras napoleónicas.

Mucha agua ha corrido bajo los puentes desde entonces. El mundo se ha globalizado de una manera que Zuleta no alcanzó a conocer; se ha producido una gran transformación geopolítica que se acentúa después del 11 septiembre; en América

---

5 Zuleta no murió de *saudade*, de tristeza, ni de melancolía como insinúa Jorge Vallejo (q.e.p.d.), autor del libro biográfico *La rebelión de un burgués. Estanislao Zuleta, su vida* (Bogotá, Grupo Editorial Norma, 2006). Este libro es una “proyección selectiva” que el biógrafo hace de sí mismo sobre la vida del biografiado, para resaltar aspectos con los que se identifica (el alcoholismo), pero a costa del conjunto de rasgos de su personalidad. Cuando tiene que llenar un vacío en el “esquema previo” que le sirve de referencia, se inventa la historia que necesita. El autor ni siquiera se toma el trabajo de contrastar las versiones que recogió para elaborar el libro, regla número uno de cualquier trabajo histórico. Las críticas a las inconsistencias e imprecisiones de este trabajo, descuidado e irresponsable, han sido presentadas por Boris Salazar, “Zuleta y la *saudade*. Una biografía literaria” y F. R. Monteche, “Estanislao Zuleta destilado en agua del Corán”, revista *Al margen*, Bogotá, núm. 23, septiembre de 2007, pp. 104-120. El hecho es que la falta de una biografía bien elaborada sobre Zuleta y de un estudio sociológico de la manera como se inscribe en el “campo intelectual” colombiano, siguen siendo carencias muy importantes en este capítulo de la “historia cultural” colombiana.

Latina se dio un gran impulso a un proceso de democratización después del derrumbe de las dictaduras militares; y en Colombia, a pesar de la reforma constitucional de 1991, que marcó una nueva etapa en la vida nacional, hemos conocido los peores momentos de la violencia. Aun así, su pensamiento sigue vigente y el interés por su obra se conserva intacto.

La encrucijada de dificultades

Una de las principales orientaciones del pensamiento de Estanislao Zuleta, en sus indagaciones en las más diversas esferas de la vida individual o colectiva, fue la búsqueda incesante de una diferencia efectiva entre la idealización pura y simple, sin sombras y sin distancia, y el rechazo y la negación total. Sus lecturas de los grandes autores estaban siempre guiadas por la intención de combinar aprobación y crítica, reconocimiento y diferencia, bajo el supuesto de que solo en la dialéctica de ambos términos es posible una aproximación real. Un ensayo de interpretación de su pensamiento debe asumir este mismo criterio y, por consiguiente, no puede estar orientado a idealizar la persona, sino a identificar la "encrucijada de dificultades" alrededor de la cual su vida y su obra se desenvolvieron, y a mostrar los logros o las soluciones precarias a las que pudo llegar.

La labor intelectual de Zuleta tiene tres grandes características, que representan a su vez tres grandes obstáculos para interpretar su pensamiento, porque nos obligan a reconocer, como punto de partida, su diversidad y su heterogeneidad. En primer lugar, el hecho de que su obra, o se considera inexistente por su predominante carácter oral y la falta de textos escritos, o no corresponde a lo que convencionalmente se denomina como tal en un plano académico o universitario. En segundo lugar, el carácter exegético de sus investigaciones, es decir, la primacía otorgada a la interpretación de textos, autores y teorías sobre otras posibilidades de acceso al saber. En tercer lugar, la presencia simultánea en diversos ámbitos de conocimiento o,

en otros términos, la orientación "inter (o trans) disciplinaria", si así se puede denominar su amplio e ilimitado interés por el conocimiento en todas sus expresiones y en todos los campos.

La presencia múltiple en diversas disciplinas nos plantea, en particular, una seria dificultad para la interpretación de su pensamiento porque nos enfrenta con la obligación de escoger entre dos alternativas igualmente posibles. La primera, consistiría en considerar que el interés simultáneo por diversos campos del saber es meramente contingente y relativamente secundario en el conjunto de su actividad intelectual, de tal manera que cada esfera de su trabajo pueda ser considerada autónoma e independiente. La segunda, sería suponer que existe una unidad y un espacio común de reflexión, más allá de la diversidad y de la heterogeneidad de sus orientaciones: una preocupación más fundamental, más profunda y fundadora, que dé sentido a la obra en su conjunto, determine las tendencias particulares de su desarrollo y nos permita, además, entender su peculiaridad o su originalidad.

La interpretación crítica del pensamiento de Estanislao Zuleta que aquí presentamos se propone sustentar que su obra trasciende las fronteras de una "actividad meramente especulativa" y se inscribe en las condiciones de una "filosofía práctica". En términos negativos, esta afirmación quiere decir que su "identidad" de investigador y de pensador no proviene propiamente —como muchos podrían imaginar— del psicoanálisis, del marxismo, de la crítica literaria, de alguno de los sectores especializados de la filosofía (epistemología, filosofía política, ontología o filosofía de la ciencia), o de cualquier otro de los campos del saber en que desarrollaba su trabajo (historia, sociología y demás). Queremos demostrar, por el contrario, que todas estas preocupaciones son subsidiarias del espacio intelectual que postulamos como el núcleo fundamental de su reflexión.

La noción de "filosofía práctica" se podría definir de muy diversas formas en la historia de la filosofía, desde la antigua Grecia hasta la época contemporánea en que ha pasado a un

primer plano, gracias al "opacamiento del cientifismo". No obstante, si en términos figurados apelamos a la división de los "intereses de la razón" que establece Kant a partir de tres preguntas: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? y ¿qué puedo esperar?,[6] podríamos decir que la obra de Zuleta, a su manera, y con sus peculiares instrumentos intelectuales, se inscribe en la respuesta a la segunda de estas interrogaciones, como el eje fundamental de toda su actividad.

Las características de la obra

La primera parte de este libro comprende tres capítulos de presentación de su obra en los que hemos ensayado diversas vías para sustentar la primacía de la "razón práctica" en la actividad intelectual de Zuleta. En el capítulo I mostramos, con sumo detalle, que la única idea que nos hace posible dar cuenta de las condiciones en que su obra se produce, y de los efectos que se derivan de su palabra y de su intervención en los más diversos ámbitos, públicos o privados, es la referencia a una pregunta ética como eje de sus reflexiones, y como fuente de inspiración de su trabajo. En el capítulo II, mostramos que la dialéctica a la manera de Platón, entendida como sinónimo de diálogo, es la estructura fundamental de su estilo de investigación, y esbozamos la tesis de que las características de este "método" (el respeto por el interlocutor, la valoración positiva del prejuicio, el privilegio de lo concreto sobre lo abstracto, la apelación al individuo singular) son muy próximas a los requerimientos de una orientación filosófica eminentemente práctica, tal como ocurre en el caso de Sócrates.[7]

---

6 Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1994, p. 630, B 833.

7 "Puede afirmarse que, en lo que al contenido se refiere la filosofía de Sócrates tenía una orientación totalmente práctica. También el método socrático, que constituye el aspecto fundamental de ella, se caracterizaba, sobre todo, por inducir a todo el mundo a meditar acerca de sus deberes en relación con lo que

No obstante, el camino más directo que hemos tomado para afirmar la primacía de una razón práctica en la actividad intelectual de Zuleta ha sido mostrar, en el capítulo III, que los campos de especialización en que se desplegaba su trabajo no son, desde el punto de vista de la lógica de su pensamiento, fines en sí mismos. Ni el psicoanálisis, ni la crítica literaria, ni la interpretación de Marx o los trabajos de historia y de sociología política —aunque de forma más indirecta— pueden ser considerados como espacios de reflexión autónomos, sometidos a sus propias exigencias internas, con una justificación por sí mismos. La filosofía era la única esfera del saber que encontraba una razón de ser por sí misma, siempre y cuando no se circunscribiera a una especialidad en la lógica de la división académica del trabajo. Los otros ámbitos en que se desarrollaba su actividad intelectual no eran, sin embargo, objeto de la misma valoración que la filosofía.

Cuando Zuleta incursionaba en todas estas disciplinas actuaba como "extranjero". Los espacios intelectuales en que se desplegaba su reflexión eran escenarios diversos en los cuales buscaba ahondar en una misma preocupación central, en una misma idea fundadora. El hecho mismo de moverse en tantas esferas al mismo tiempo era ya indicativo de que, en cierta forma, no pertenecía propiamente a ninguna. Su "lengua materna", su "verdadera nacionalidad", estaba en otra parte. Era una especie de "viajero trashumante", que lograba muchas veces mimetizarse tanto en los rigores de una disciplina particular, y obtener de ella una carta de naturaleza, que nos olvidábamos de su procedencia. La presencia de una noción de totalidad como arquitectura lógica fundamental de su pensamiento en los más diversos campos, y como sinónimo de una exigencia de búsqueda del sentido, como veremos en

---

fuese, tomando pie de un motivo fortuito cualquiera o que el propio Sócrates buscase". G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 51.

el capítulo III, es el principal argumento en que apoyamos la idea de que detrás de la heterogeneidad de sus orientaciones existe una preocupación ética como la unidad que define el sentido fundamental de su actividad intelectual.

La construcción de ideales

La idea que queremos sustentar en la segunda parte de este libro es que para Zuleta la reflexión ética no es una actividad teórica aislada y autónoma, sino que se hace en el marco de un debate que se puede definir en la intersección de tres elementos: la afirmación de ideales, la valoración absoluta del pensamiento y la búsqueda de un reconocimiento de la especificidad de la existencia humana. La confrontación entre estos tres aspectos, sobre la base de una primacía de la razón práctica, constituyen los ejes en cuya confluencia se inscribe su actividad intelectual. Tanto su vida como su obra son incomprensibles por fuera de la referencia a un esquema de tensión entre ideal, pensamiento y vida. Trataremos, entonces, de presentar las diferentes formas como se combinan estos tres componentes o como se unilateraliza a menudo alguno de ellos a costa del conjunto, en clara contradicción con su exigencia de totalidad en la investigación. Esta exposición inicial constituye una versión resumida de las ideas que desarrollaremos en los capítulos IV, V y VI y es, por tanto, una guía para hacer más fácil su lectura.

El capítulo IV está consagrado a la presentación de la manera como la construcción de ideales éticos está presente en su obra. Algunas veces, independientemente de su contenido, las valoraciones se amoldan a la forma del imperativo categórico kantiano y, por consiguiente, aparecen como valores incondicionados ajenos a toda forma de racionalidad o de cálculo, como fines en sí mismos, como referencias absolutas frente a las cuales debe subordinarse toda consideración práctica y desde las cuales se establece una tensión con el mundo empírico, sensible, externo. Se trata, entonces, de construcciones

ideales, entendido el concepto de ideal en el sentido de la razón práctica kantiana, como regla y modelo de lo real, propósito, dirección de la experiencia, conjunto de principios ideales de conducta; acción humana en sí, sin referencia a propósito alguno, sin ningún otro fin; postulación de un mundo posible cuya "realización jamás se alcanza pero a cuya consecución debe aspirarse siempre como objetivo y llevarse siempre en la intención".

La afirmación de valores en términos absolutos aparece inscrita con mucha frecuencia en el marco de una "ética de la convicción", que solo tiene en cuenta el valor en sí de la conducta, independientemente de sus efectos y consecuencias, y no propiamente en la estructura más compleja de una "ética de la responsabilidad", que incluya en su valoración los resultados del comportamiento. En esta dirección, los valores se afirman autónomamente por fuera de toda relación con las condiciones de la vida práctica o, incluso, con las exigencias del pensamiento. En coherencia con la afirmación absoluta de los ideales, una de las orientaciones fundamentales de su actividad práctica e intelectual es la idea de que la vida debe estar sometida a las exigencias de un ideal.

Asumimos la ética como una reflexión sobre el sentido de lo posible. La contraposición entre un "yo [actual]" y un "ideal del yo", que presenta Freud en la *Psicología de las masas y análisis del yo* para distinguir entre la manía y la melancolía, sobre la base de una dialéctica compleja de separación absoluta, confusión o síntesis entre las dos "dimensiones del yo", es una referencia esencial de la "noción empírica" de ética con que hemos trabajado las ideas fundamentales de la interpretación del pensamiento de Zuleta.

La valoración absoluta del pensamiento

El capítulo V está consagrado a mostrar el significado que el pensamiento tiene en la actividad intelectual de Zuleta. El punto

de partida es la afirmación a ultranza del pensamiento, tal como este se presenta en las coordenadas definidas por el racionalismo clásico, y apelando a los valores implícitos y explícitos en dicho racionalismo, entre cuyas figuras cimeras están sin lugar a dudas Descartes y Kant. El pensamiento aparece entonces como un valor absoluto inscrito en los requerimientos de una "ética de la convicción". Y las exigencias de la racionalidad, como la igualdad y la reciprocidad, se convierten así para Zuleta en el primer fundamento de una ética y en el punto de partida para la construcción de la utopía de una forma de sociedad democrática, que asuma la libertad de pensamiento como su más caro valor, defina el vínculo social a partir de criterios racionales de igualdad y se base en las posibilidades efectivas de los individuos de pensar y decidir por sí mismos. Una de las orientaciones más características de su actividad práctica e intelectual es la aspiración a que el pensamiento constituya el punto de referencia fundamental para construir la vida, el trabajo y el amor. La valoración absoluta del pensamiento lleva implícita la aspiración a que el pensamiento sea determinante de la forma de vida.

Una pregunta fundamental para descifrar el sentido de sus preocupaciones éticas es, entonces, entender el significado y el valor que el pensamiento tiene en su labor intelectual. Por tal motivo, mostraremos cómo este asume la forma de un valor absoluto hasta el punto de afirmarse sin una conciencia clara de sus propios límites y de su posición relativa frente a las exigencias de la acción y de la vida. La contraposición nunca resuelta entre pensamiento y actividad práctica en todas sus formas (acción política, afecto, deseo y demás), y la dificultad de precisar los límites entre las categorías de comprender (o explicar), y aceptar, constituyen elementos definitorios del drama de un pensamiento que se asume como una referencia absoluta e incondicionada. Por ello, la interpretación de Marx y Freud, autores fundamentales en la trama de su investigación, tiene muchas veces un claro sesgo racionalista.

No obstante, si bien el racionalismo clásico es, sin lugar a dudas, un punto de partida para la construcción de una de las coordenadas en que se inscribe su preocupación ética, también es el punto de referencia de una compleja polémica. Zuleta busca ampliar los contornos de ese racionalismo a través del estudio de objetos nuevos no contemplados en el modelo que le sirve de referencia (el psicoanálisis, la literatura, la antropología), o se formula la posibilidad de una ética que tenga en cuenta las condiciones efectivas del comportamiento humano, tal como se pueden definir, por ejemplo, a partir de las ciencias sociales y humanas.

Una de las reflexiones fundamentales de Zuleta consiste en elaborar de manera abstracta una teoría del pensamiento. El lector puede, pues, recuperar los diferentes momentos en que hemos abordado el problema a lo largo de este libro, no solo en el capítulo VI, sino también en el capítulo II, a propósito del diálogo como estructura fundamental de su trabajo y como "método" privilegiado de investigación; y en el capítulo III, que da cuenta de la noción dialéctica de totalidad como "arquitecto" secreto de la estructura lógica de su labor intelectual.

La "valoración del mal"

El capítulo VI consiste en invertir los términos de la construcción de valoraciones (capítulo IV) y de la "valoración absoluta del pensamiento" (capítulo V) y asumir la "posición de la vida" frente a las exigencias del pensamiento y los requerimientos del ideal, con base en lo que podríamos llamar, en términos figurados, y siguiendo la tradición de los "poetas malditos" del siglo XIX, la "valoración del mal". En la reflexión de Zuleta no estaba solo presente la indagación por la forma como la norma se construye, sino también, y al mismo tiempo, la preocupación por la forma como la norma se transgrede. En sus múltiples investigaciones existía una especial sensibilidad por indagar las condiciones en que todos aquellos valores, que con

tanto vigor afirmaba, se encontraban negados o desconocidos. Se trata, pues, de una indagación orientada a confrontar los ideales éticos y las exigencias del pensamiento con las condiciones de la vida.

Su reflexión ética más característica consiste, entonces, en pensar el significado de los valores, pero no necesariamente en sí mismos, es decir, como una doctrina abstracta entre otras, sino en confrontación con todas aquellas situaciones humanas en que su realización se encontrara comprometida. Esta orientación constituye la especificidad y la marca distintiva de su trabajo. Desde este punto de vista, la afirmación de un ideal no se lleva a cabo ya de manera absoluta, en el marco de una ética de la convicción, sino en referencia permanente a las condiciones de vida. Solo sería legítimo afirmar un ideal si partimos de la consideración clara y "realista" de las situaciones concretas y de los *data* que nos ofrece la vida.

Asumir la "posición de la vida" frente al ideal y al pensamiento no significa desde ningún punto de vista la postulación de una posición "vitalista", que declare ajeno al sentido una porción de la existencia humana, o que a nombre de la "intuición" o de la "empatía" renuncie al conocimiento sobre la base de instrumentos racionales. Se trata, por el contrario, de uno de los criterios intelectuales más importantes que definen la orientación de su trabajo.

El psicoanálisis constituye un punto de referencia fundamental de este tipo de investigación. De allí proviene también el inmenso significado que asume para Zuleta la crítica de textos literarios como espacio privilegiado de reflexión, en el cual lleva a cabo la confrontación de unos valores, con el drama humano que la literatura describe. La fuerza de su pensamiento depende en buena medida del contraste entre el ideal y la vida, tomando la literatura como el documento fundamental que ofrece los materiales "empíricos" para llevar a cabo este tipo de trabajo.

Para comprender el alcance de su reflexión ética es necesario, igualmente, reconstruir los términos de contradicción que establece entre el racionalismo y sus críticos, y definir las coordenadas del debate entre estas dos posiciones, que se encuentra en su obra. Por ello, al lado de las grandes figuras que representan y simbolizan el racionalismo clásico como Descartes y Kant, se encuentra en la trayectoria intelectual de Zuleta la presencia de una serie de autores cuyo común denominador es la identificación con los valores que estaban al margen del racionalismo y el rechazo de los códigos estéticos que privilegian temas acordes con sus ideales (Baudelaire, van Gogh, Poe, Dostoievski, Kafka, etc.).

A pesar del inmenso significado que todos ellos tienen en la construcción de su propio pensamiento hay que resaltar, sin embargo, la importancia fundamental de Dostoievski, como trataremos de mostrarlo con el mayor detalle posible en el capítulo VI. La actividad intelectual de Zuleta está suspendida en los extremos de una cuerda que en la cultura contemporánea se podría tender entre la obra de Kant, por un lado, y la de Dostoievski, por el otro. En el debate entre estas dos referencias se define el drama fundamental de su pensamiento.

En la obra de Zuleta, en concordancia con la estructura dialógica de su investigación en los más diversos campos, encontramos una gran preocupación por elaborar la idea de un "otro radical", que en la representación aparece por fuera de mi espacio vital, y por definir los términos en que es posible entenderlo. Una vez más, el psicoanálisis y la literatura son en esta dirección componentes fundamentales de su labor. En la base de su trabajo encontramos entonces una "ética racional del reconocimiento del otro", que es probablemente la idea fundadora que da sentido en última instancia a la diversidad y a la heterogeneidad de sus intereses culturales. Finalmente, si quisiéramos asignarle por comodidad una denominación a la orientación esencial de su actividad

intelectual podríamos definirla como una "filosofía crítica de la vida cotidiana".

Este libro constituye un trabajo de investigación filosófica sobre el pensamiento de Estanislao Zuleta y, por consiguiente, las afirmaciones que aquí se hacen están sustentadas en referencias documentales o en conversaciones que han sido cotejadas para apoyar su validez; si estas no aparecen explícitamente al pie de página, ha sido por no hacer farragoso el texto, pero están plenamente disponibles. Se han respetado, pues, las normas de la investigación y de la demostración de una tesis. Estas páginas no son otra cosa que la sustentación minuciosa de las ideas expuestas en esta presentación. A diferencia de los relatos policiacos, el lector ya conoce, pues, el desenlace de la "novela filosófica" que aquí le presentamos. No obstante, si nos quiere acompañar en su desarrollo, si no quiere contentarse con el resultado sin conocer el proceso que conduce a él, como decía el propio Zuleta, lo invitamos a continuar.

Agradecimientos

El autor quiere agradecer a las personas que han colaborado tanto en la elaboración de este libro como en la edición. A los miembros de la familia Zuleta, que sin proponérselo ni darse cuenta, me ayudaron con sus conversaciones a la elaboración de la interpretación que aquí presento. Al profesor Jaime Galarza, rector de la Universidad del Valle, por el apoyo incondicional que brindó al proyecto desde que lo conoció en 1995; y al Departamento de Ciencias Sociales por las facilidades otorgadas para su realización. A los jurados del Premio Nacional de Filosofía 1995 de Colcultura, por el reconocimiento que le otorgaron al declararlo finalista del concurso. A los profesores Jean-Paul Margot y William Álvarez en el Programa Editorial de la Universidad del Valle, por su interés en la primera edición de 1996. A todo el personal de Siglo del Hombre Editores y del Programa Editorial de la Universidad del Valle, a cuya cabeza

se encuentra Francisco Ramírez, encargados de la segunda edición de 2015. A todos los amigos que han contribuido con sus comentarios y con su estímulo. Y a los buenos lectores que tuvo la primera edición.

Primera parte

CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA OBRA

I
EL SENTIDO DE UNA OBRA

El concepto de obra

El primer gran obstáculo para interpretar el pensamiento de Estanislao Zuleta proviene del hecho de que, en sentido estricto, no existe una obra suya propiamente dicha, si para efectos de este trabajo entendemos por obra —en el significado convencional del término— un *corpus* escrito, intencionalmente construido como tal, circunscrito a un ámbito intelectual, académico o universitario —relativamente independiente de una dimensión práctica— y orientado a dar cuenta, de manera analítica o descriptiva, de un conjunto definido de problemas, a partir del cual sea posible, apelando a los propios textos, contrastándolos o interpretándolos, deducir cuál es la "hondura peculiar" o la orientación fundamental de su pensamiento.

La recopilación de los pocos textos escritos directamente por él —si exceptuamos los trabajos de historia económica de Colombia de su primera etapa y de sociología política del final—, que no están exclusivamente consagrados a comentar el pensamiento de un autor, sino a exponer el suyo propio; que buscan desarrollar unos temas por sí mismos; que sintetizan

elementos centrales y fundamentales de sus orientaciones intelectuales y personales; y que podrían aspirar a ser considerados como *su obra*, en el sentido definido en el párrafo anterior, daría escasamente para un volumen.

Nos referimos en particular a los ensayos "Idealización en la vida personal y colectiva", "Tribulación y felicidad del pensamiento", "Elogio de la dificultad" y "Marxismo y psicoanálisis".[1] Los dos primeros textos, por lo demás, ofrecen un cierto grado de dificultad para su lectura y presentan puntos de vista altamente polémicos como trataremos de ver un poco más adelante en varios apartados de este trabajo. Pero si convenimos en que Zuleta deja a la posteridad un legado intelectual específico, valioso y perdurable, marcado por un altísimo sello personal, ese aporte estaría representado por estos cuatro ensayos. No obstante, y a pesar de su importancia central, no nos permiten abarcar la globalidad y la complejidad de su pensamiento.[2]

Se podría argumentar que el concepto de obra no es sinónimo de extensión y que, como ocurre con muchos otros autores, la mera existencia de unos pocos textos escritos, así sean fragmentarios y no permitan abarcar la totalidad de una actividad intelectual, es razón suficiente para constituir un conjunto sólido y coherente que merezca ese nombre. Hay que anotar, sin embargo, que el aporte intelectual de Zuleta trasciende en una buena medida lo que de su producción

---

1 Consideramos dentro de esta antología el ensayo "Marxismo y psicoanálisis", por tratarse de uno de los textos que mejor definen su orientación intelectual, a pesar de que, por ser resultado de una lectura crítica de Marx y Freud, no está del todo de acuerdo con el criterio de selección que hemos asumido. Este texto fue incluido en la recopilación *La filosofía en Colombia* (Bogotá, Procultura, 1985) realizada por el profesor Rubén Sierra. Todos estos textos están publicados en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, Cali, Fundación Estanislao Zuleta, 1994.

2 La comparación puede establecerse con la obra de Germán Colmenares y Orlando Fals Borda, que dejaron una obra escrita.

aparece como texto escrito. La mayor parte de sus trabajos son conferencias orales transcritas, ofrecidas muchas de ellas de manera circunstancial, las más de las veces mal editadas por los responsables de la publicación y que no fueron producidas con la intención de crear una obra.[3] Muy probablemente, el proyecto de hacer una obra escrita fue una de las perspectivas que truncó la muerte prematura.

Como resultado de un largo y minucioso trabajo de edición de las transcripciones y grabaciones que se conservan de sus conferencias se podrían publicar no menos de treinta volúmenes en el campo de la filosofía, del psicoanálisis, de la crítica literaria, de la interpretación de Marx —o en forma de ensayos sobre temas muy diversos— que podrían constituir un patrimonio cultural valioso en nuestro ámbito nacional. Y a partir de estas conferencias sería posible presentar una versión de su pensamiento supremamente más compleja y diversa que la que aparece en los textos escritos.

Sin embargo, el problema de delimitar las fronteras de lo que se podría considerar una *obra*, en el caso de Zuleta, es más complejo aún y no se limita a la insuficiencia de sus textos escritos o a la precariedad de la edición de sus conferencias. Si para tratar de entender en qué consiste la singularidad de su labor intelectual profundizamos un poco en las condiciones y los presupuestos de la elaboración de su pensamiento —la presencia de un interlocutor, el significado del diálogo, la posición antiinstitucional, la crítica a la actividad intelectual como "profesión"— y en el significado y los efectos sociales e individuales que de él se derivan, tendríamos que llegar a la conclusión de que las características de su trabajo desbordan

---

3 Pongamos las cartas sobre la mesa. Estanislao Zuleta dejó a sus allegados y amigos como herencia el trabajo de contribuir a la construcción de su propia obra. Y eso es precisamente lo que hemos estado haciendo en la Fundación Estanislao Zuleta hasta el punto de que hoy en día ya ha adquirido una forma mucho más concreta. Remito al lector a la bibliografía.

el concepto mismo de obra que nos ha servido de “herramienta intelectual” para introducir el problema.

Estas características no son de manera alguna aspectos meramente circunstanciales o agregados, sino factores constitutivos, difícilmente separables de los resultados de su trabajo y, por consiguiente, deben ser reconocidos en toda su importancia como trataremos de mostrarlo progresivamente. En las líneas siguientes describiremos con algún grado de detalle las condiciones de elaboración de su trabajo y los efectos y el significado de su palabra en los espacios particulares en que se desarrolla, o aun en el ámbito nacional. Todo ello con el ánimo de presentar el conjunto de su actividad intelectual en toda su irreductible complejidad.

La posición antiinstitucional

El trabajo intelectual de Zuleta tiene un eminente carácter oral, pero no solo por el hecho de que la mayor parte de su producción se presenta en forma de conferencia oral sino, fundamentalmente, por el significado que para la producción de sus ideas tiene la relación con un interlocutor. Muchas de sus grandes contribuciones se desarrollaron sobre todo en el plano de la comunicación personal e, incluso, para muchos de sus allegados, los mejores aportes fueron logrados a través de una compleja relación personal.

Para algunos, este hecho es una de las mayores deficiencias de su obra, que estaría marcada así por la informalidad y la falta de rigor propias de un texto no escrito y que se privaría por consiguiente de la posibilidad de tener acceso a la gran comunidad académica internacional, muy celosa del cumplimiento de ciertas exigencias, formales y de contenido, no todas ellas injustificadas o carentes de sentido. Para otros, Zuleta era tal vez uno de los últimos y de los pocos cultores del arte de la conversación, tan desacreditado por la invención de la

imprenta, los desarrollos de la industria editorial y las características del mundo contemporáneo.[4]

De todas formas, una obra no se debe juzgar a la luz de lo que no fue o de lo que no realizó, sino a partir de sus logros, de sus características específicas y del medio de expresión que le es propio. Hay que reconocer que la conversación y el diálogo fueron para Zuleta "instrumentos" fundamentales para el desarrollo de su pensamiento. La presencia de un interlocutor, actual e ideal al mismo tiempo, a la manera del diálogo socrático, hacía parte del proceso de elaboración de sus ideas, hasta el punto de que podemos considerar a sus amigos como partícipes y colaboradores de sus búsquedas. Él mismo lo reconocía explícitamente cuando se refería a la práctica del psicoanálisis como "un laboratorio para hacer filosofía". La escogencia del psicoanálisis como campo privilegiado de su ejercicio intelectual no era seguramente ajena al hecho de que en esta disciplina, a su manera peculiar, la palabra, el diálogo y la comunicación son promovidos a su más alta dignidad como instrumentos de búsqueda del sentido y de transformación de la vida.[5]

La formación intelectual de Zuleta se llevó a cabo completamente por fuera de los marcos institucionales, a través de un proceso que suele impropiamente llamarse "autodidactismo". Con respecto a él, la palabra es adecuada si se refiere al

---

4 El escritor William Ospina, motivado por las críticas al carácter oral de la enseñanza de Zuleta, escribió un bello texto apologético, "El arte de la conversación", al cual debo algunas de las ideas expuestas aquí, y algunas expresiones que cito entre comillas sin nota de pie de página. Fue publicado en el periódico *La Prensa* y en el libro *Estanislao Zuleta 1935-1990*, editado por la UPTC de Tunja en 1990.

5 Nos limitamos, por el momento, a resaltar que el significado de un interlocutor, como mediación insoslayable para la organización de su trabajo, es una de las más importantes condiciones de producción de su pensamiento. En el capítulo II de esta primera parte, volveremos sobre el mismo tema pero desde otro punto de vista. Respecto al problema del agrafismo de Zuleta carecemos de elementos suficientes para decir algo que tenga sentido.

hecho de haberse retirado del colegio sin terminar el cuarto año de bachillerato para dedicarse a un trabajo de lectura y escritura orientado por sus criterios personales, no sometido a una institución de cualquier clase que fuera o al rigor de un deber.[6] Es inadecuada si se quiere afirmar la posibilidad de un proceso real de aprendizaje que no sea en lo fundamental autodidacta: el acceso a un verdadero saber solo tiene sentido si la motivación es autónoma y no resultado de una imposición externa, aun si se lleva a cabo en un marco institucional.[7]

De todas formas, lo que está detrás del problema de las posibilidades de una formación por fuera de los marcos convencionales no es solo la discusión sobre diversas maneras de acceder al conocimiento. Uno de los más importantes baluartes

---

6 Sus palabras sobre las relaciones entre Thomas Mann y la escuela bien podrían describir su propia situación y tomarse como una anotación autobiográfica: "Sus relaciones con el deber eran muy malas, no lograba someterse a una disciplina externa y arbitraria como la del colegio. No era que se manifestara particularmente rebelde o agresivo; era que no podía creer, no podía exteriorizar ese deber, y cuando se proponía la cultura y el saber como una tarea obligatoria y reglamentada, una pereza invencible lo aletargaba, y le impedía todo movimiento. Así se arrastró por las aulas algunos años hasta que todos se convencieron que bien podría abandonar el colegio sin que por ello fuera a cambiar nada, porque nada estaba haciendo allí" (Estanislao Zuleta, *La montaña mágica y la llanura prosaica*, Medellín, Hombre Nuevo Editores, Fundación Estanislao Zuleta, p. 13).

7 DIG. —"Estanislao: Ud. es un autodidacta. ¿Qué es un autodidacta?
EZ. —Ah, no lo sé. Así llaman al que ha logrado escapar en determinado momento a la formación bachilleril y universitaria. Yo escapé al bachillerato. Me parece que fue una cosa buena porque el bachillerato no solo enseña mal y se pierde mucho tiempo, sino que muy frecuentemente el problema es peor. No solamente la filosofía del bachillerato es una cosa mal enseñada, sino que muchas veces se produce una vacuna contra la filosofía y contra la literatura, y el individuo termina de presentar esos exámenes y saca ese cartón y no quiere saber nada más de eso. Ahora bien: yo no creo que haya alguien que no sea autodidacta. ¿Cómo te imaginas entonces tú que ocurre la cultura? ¿Acaso Freud, Marx o alguien que solo sea un buen divulgador de la cultura, lo ha podido ser sino confrontándose con los grandes pensadores y sobre todo consigo mismo? Sin necesidad de que lo haya aprendido en clase y presentado exámenes". Delfín Grueso, "El Hombre y el fenómeno Zuleta", en *Conversaciones con Estanislao*, Cali, Fundación Estanislao Zuleta, 1997, pp. 77-78.

de su vida y de su obra es la reivindicación del trabajo como forma de realización personal. La crítica al trabajo maquinal, mecánico e impersonal, ciego, dominado por el deber, "diseñado por una potencia externa", que "carece de relación con los fines y los intereses del sujeto" es una referencia permanente en sus textos o conferencias; al igual que la reivindicación del trabajo creador, que transforma al que lo ejecuta, que "busca nuevas metas", y cuyo "éxito se puede interiorizar como objetivo de la propia vida".[8]

El trabajo intelectual en la ciencia, en el arte o en la filosofía era para Zuleta uno de los espacios por excelencia de realización humana.[9] La utopía del amor, como forma de relación humana transformadora, y la utopía del trabajo, como producción y no destrucción del productor, como inversión de lo que describe Marx como alienación del trabajador, constituyen tal vez los elementos más generales de su "aspiración a luchar sin descanso por una altísima existencia".[10] Estas preocupaciones explicarían su permanente interés en subrayar como característica central de la obra de Freud el análisis del hombre desde el punto de vista del deseo, y de la de Marx, el análisis de la sociedad desde el punto de vista del "trabajo y del hombre como un producto de su trabajo, producto que produce

---

8 Expresiones muy corrientes en el lenguaje oral de Zuleta, muy repetidas en sus charlas y en las conversaciones privadas.

9 Una anécdota: el periódico *Ruptura*, que se editó bajo su inspiración a mediados de los años setenta, tenía un cierto nivel intelectual que lo hacía de difícil acceso para los sectores obreros a los que estaba destinado. Las personas que lo distribuían en las fábricas encontraban por tal motivo críticas y rechazos. Al plantearse la discusión sobre este problema en el grupo, Zuleta afirmó: "no se trata de bajar el nivel para llegar a los obreros, lo importante es que los obreros se vuelvan intelectuales". No se volvió a hablar del tema.

10 El "Elogio de la dificultad" termina con unos versos de Goethe que reproduzco aquí por el carácter emblemático que tienen en su vida: "También esta noche, Tierra, permaneciste firme / Y ahora renaces de nuevo a mi alrededor / Y alientas otra vez en la aspiración de luchar sin descanso / Por una altísima existencia".

las relaciones, las condiciones y los objetos, y que produce al productor mismo, define sus necesidades y posibilidades".[11]

Haciendo abstracción de las condiciones concretas de su vida personal, que hubieran podido determinar en su momento la ruptura con la escolaridad, podría afirmarse que su relación "autodidacta" con el saber no era otra cosa que la realización de su utopía del trabajo creador. Imponer es prohibir, repetía con mucha frecuencia en sus conferencias, refiriéndose a la manera como la escuela, a través de la imposición del conocimiento como un deber, realizaba el fin de alejar al estudiante de una verdadera relación con el arte, la literatura y el pensamiento, vividos como una fiesta, como un disfrute, como una celebración y no como una imposición.

Desde el comienzo mismo de su formación intelectual se marca pues una actitud frente a los marcos institucionales que lo acompañará durante toda su vida. La renuncia consciente y explícita a los "apoyos institucionales" en su proceso de formación, asumiendo todas las consecuencias que de allí se derivan, va a marcar en su estilo y en su carácter una posición independiente, autónoma y crítica frente a los centros de poder y de decisión que funcionan en el plano del saber o dentro de la universidad, y a determinar características centrales de su orientación intelectual, que no es posible desconocer. La crítica a la educación tradicional —una de las referencias constantes que aparecen en su trayectoria— estrechamente vinculada con la "utopía" de una educación que no reprima el pensamiento, lleva claramente la impronta de las condiciones desde las cuales se enuncia.[12]

---

11 Conferencia dictada en la Facultad de Educación de la Universidad del Valle, 12 de mayo de 1976 (inédita).

12 Nos abstenemos por el momento de presentar las características de esta crítica ya que haremos mención a ella reiteradas veces en el transcurso de este trabajo. Véase más adelante, en el capítulo II, los apartados "La teoría de la ignorancia" y "La crítica de la educación". Remitimos al lector al libro Estanislao Zuleta,

La labor intelectual de Zuleta se desarrolla en oposición permanente con una idea de profesión considerada —en el sentido clásico de la palabra—[13] como una esfera autónoma y delimitada de trabajo, separada del resto de la actividad vital por barreras convencionales y estrictas. Su trabajo intelectual era una "vocación", no una "profesión". No vivía "de" su trabajo, vivía "para" su trabajo. Carecía por completo de una relación instrumental con el saber, en el sentido de un medio para alcanzar un poder o conseguir dinero, como es tan común en nuestro mundo universitario. Todos los intereses prácticos inmediatos, económicos o sociales o, incluso, familiares[14] estaban subordinados al tiempo supremo de su actividad intelectual, aun al riesgo de inmensos costos. Cuando la Universidad del Valle le hizo un reconocimiento a su labor con el otorgamiento del Doctorado Honoris Causa, en noviembre de 1980, respondió al "halago" con el texto *Elogio de la dificultad* en el cual, más allá de su contenido manifiesto y explícito, que ha sido ampliamente reconocido, hay implícita una respuesta a la institución y una apología de su propio esfuerzo, que han pasado inadvertidas.

La vida y el pensamiento

La vida y la obra de Zuleta son incomprensibles por fuera de un esquema de tensión entre ideal y vida. Ideal entendido en

---

Educación y democracia. Un campo de combate, Medellín, Hombre Nuevo Editores, Fundación Estanislao Zuleta, 2004.

13 Véase Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Ediciones Península, 1975, pp. 81-107.

14 "La familia, tengo que decirlo, fue para él, más que una seguridad o un proyecto, una limitación y un conflicto. Sus múltiples pasiones rebasaban el ámbito de lo familiar, y aunque su carácter idealizador promovía utopías y fraternidades, su racionalidad le advertía los peligros de tales deseos y lo regresaba a su habitual distancia de pensador solitario", José Zuleta, "Semblanza", en Estanislao Zuleta, *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos*, Bogotá, Altamir Ediciones, 1991, pp. 309-327.

el sentido de la razón práctica kantiana, como regla y modelo de lo real, propósito, dirección de la experiencia, conjunto de principios ideales de conducta; acción humana en sí, sin referencia a propósito alguno, sin ningún otro fin; postulación de un mundo posible cuya "realización jamás se alcanza, pero a cuya consecución debe aspirarse siempre como objetivo y llevarse siempre en la intención".

Múltiples ideales sostienen su vida y su pensamiento. Los que estuvimos cerca pudimos observar la distancia, o aun la brecha existente algunas veces entre sus ideas y sus actuaciones, y no pocas veces se lo hicimos caer en cuenta, aun a riesgo de entablar serias disputas con él. Nada entendemos, sin embargo, si nos empeñamos en resaltar el mayor o menor grado de congruencia entre su vida y su pensamiento. Lo importante es comprender cómo su existencia toda, a pesar de los equívocos e inconsistencias que se pueden encontrar en la vida de cualquier persona, estuvo siempre sometida al rigor y a la intransigencia de estos ideales, "como intención", como "mundo posible", aunque su realización no siempre fuese efectiva. El problema, pues, de la coincidencia o no de su vida con sus ideales es secundario; lo importante es su manera de concebir la vida sometida a las exigencias de un ideal.

En este sentido luchó siempre contra lo que en el *Elogio de la dificultad* llamó el "realismo cínico", entendido como aquella actitud que hace coincidir vida actual e ideal, resultado precisamente de la renuncia total a marcos ideales de conducta y que considera lo actualmente dado como lo único positivamente deseable. Hoy en día en Colombia, cuando los contornos entre las ideologías son más difusos que nunca, y se derrumban los ideales que anteriormente inspiraban las luchas, el "realismo cínico" tiende a difundirse de una manera impresionante en nuestro medio, sobre todo entre los otrora revolucionarios y críticos de la "civilización capitalista", y hoy sus apologistas.

La contraposición permanente entre ideal y vida, y entre ética de la responsabilidad y ética de la convicción constituyen,

pues, elementos fundamentales de la "encrucijada de dificultades" alrededor de la cual luchó, elaboró su pensamiento y construyó su vida. De su fidelidad, algunas veces ciega, a una ética de la convicción, que solo tiene en cuenta el valor en sí de la conducta independientemente de sus efectos y consecuencias, y de la dificultad de "transar" en términos de una "ética de la responsabilidad", que incluya en su valoración los resultados del comportamiento, provienen muchos de sus errores en el plano personal e intelectual.

Inscrita en el esquema de tensión entre ideal y vida, su obra está marcada por un profundo compromiso con la vida, entendiendo por tal el quehacer cotidiano, las relaciones personales, el contexto inmediato o global en que cada cual se desenvuelve. "Conocer es transformarse", era una de las primeras cosas que se aprendían en contacto con él; el acceso al conocimiento solo es posible si estamos dispuestos a integrar en el proceso todas nuestras relaciones, todo lo que somos, lo que tenemos, lo que vivimos, nuestra historia y nuestro futuro. Solo se tiene acceso a aquello a lo que se llega desde una vivencia, dice interpretando a Nietzsche: "Ilegible es todo lenguaje que no sea el lenguaje de nuestros problemas, de nuestros conflictos y de nuestros proyectos". Se lee siempre desde una perspectiva que no es otra cosa que una pregunta abierta, una "búsqueda en marcha". Una lectura es verdaderamente comprendida no porque se haya entendido todo luminosamente desde un punto de vista lógico o racional, sino porque esa lectura nos ha transformado. Y ello solo es posible en la medida en que "lo leído aluda a lo que se buscaba" y se convierta así en "lenguaje de nuestro propio ser".[15]

En el mismo sentido su obra estuvo marcada por la aspiración a vivir en consecuencia con la forma como se piensa. Estamos habituados a construir esferas diversas en nuestro

---

[15] Véase "Sobre la lectura", en Zuleta, *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, pp. 91-101.

quehacer cotidiano: un mundo privado, un mundo profesional del trabajo y un mundo digamos, público, y someter cada uno de ellos a una diversa legislación: un criterio conservador rige muchas veces el entorno privado, familiar, personal e inmediato, y unos criterios liberales y libertarios se exhiben hacia el exterior. La construcción de este tipo de compartimientos es totalmente ajena al espíritu de Zuleta, marcado, por el contrario, por el ideal de que el pensamiento fuera determinante de la forma de vida, y por el ideal sartreano de la transparencia total hasta el extremo de hacer pública la vida privada e, incluso, de integrar lo privado a una dimensión política.

Como corolario de su imperativo ético fundamental de vivir como se piensa, el estudio de los grandes autores estaba siempre mediado por el conocimiento de sus vidas, como una condición esencial para su comprensión y valoración. Sus lecturas estaban orientadas permanentemente hacia la exploración del tipo de relación y de determinación existente entre vida y pensamiento.

En algún momento llegué a su casa y lo encontré terminando la lectura del libro de Thomas de Quincey, *Los últimos días de Emmanuel Kant*.[16] Este autor describe allí, sobre la base de la información del último médico del filósofo que lo acompañó hasta la muerte, las costumbres de su vida privada, sus obsesiones y sus tratos íntimos: tenía la costumbre de fabricar un complicado mecanismo para que sus medias, en una época en que se usaban ligueros, se sostuvieran de una manera distinta y así prevenir unas várices de las que no sufría; su ritual al desvestirse era minucioso hasta el extremo de que en ningún momento alguien que entrase desprevenidamente al cuarto lo fuese a encontrar en una situación indecente; terminada la comida solía dar un paseo al que nadie podía acompañarlo

---

[16] Thomas de Quincey, *Los últimos días de Emmanuel Kant y otros* escritos, Barcelona, Orbis, 1988. Aparece como parte de la colección Biblioteca Personal de Jorge Luis Borges de Ediciones Orbis, núm. 57.

ya que buscaba evitar la respiración por la boca, cosa que no podía hacer si tenía que conversar, bajo el supuesto de que el aire que entra a los pulmones por la nariz llega mejor filtrado y tiene pocas posibilidades de irritarlos. Y en general, la vida de Kant contrasta por su meticulosidad, por su rigor, por su orden.

Zuleta estaba emocionado con la lectura de este texto. Me lo recomendó muy especialmente, no sin antes advertirme que "su lectura era indispensable para que yo siguiera siendo su amigo" y, además, bajo la consideración de que estas intimidades de la vida de Kant eran condición fundamental para la comprensión de su filosofía. Obviamente, para un filósofo conocedor de Kant sería en cierta manera absurdo considerar que para entender su obra fuera necesario conocer su vida, y menos aún llegar al extremo de estar al tanto de este tipo de intimidades. Y muy probablemente el filósofo tenga razón: la obra de Kant se sustenta por sí misma, en su arquitectura conceptual, en sus demostraciones, en la solidez lógica de sus juicios. Con el tiempo fue claro para mí que la lectura del libro de Thomas de Quincey no era tan importante para descifrar a Kant, como para comprender muchas de las orientaciones fundamentales del pensamiento y de la conducta vital de Zuleta.

En coherencia con la aspiración a integrar sin contradicciones vida y pensamiento, sus preocupaciones filosóficas giraban fundamentalmente alrededor de un único problema, que se puede resumir en unas pocas preguntas: ¿cuáles son las condiciones que hacen posible el pensamiento? ¿En qué consiste el pensamiento? ¿Qué significa pensar? No obstante, estos interrogantes iban más allá de una simple indagación por las condiciones lógicas o epistemológicas en que el pensamiento se produce. Sobre la base de una inspiración claramente psicoanalítica, las preguntas se convertían en una indagación por la manera como "pensamos con nuestros problemas y no

a pesar de ellos".[17] De esta forma, el pensamiento no era visto solo como una actividad especulativa, sino en referencia a sus condiciones de posibilidad en el terreno de los intereses vitales de cada cual. Este ámbito específico de estudios filosóficos define una orientación central de su vida y de su actividad intelectual. Sus mejores ensayos están orientados por este tipo de reflexión. La filosofía para Zuleta —a su manera radical e incluso discutible— se hace con los problemas de la vida personal, social o sexual, o no se hace, y se convierte entonces en una simple especialidad en la división académica o universitaria del trabajo.

El compromiso entre vida y pensamiento no se limita, sin embargo, a ser simplemente un presupuesto de la elaboración de sus ideas, sino que se convierte en la marca distintiva de su manera de desarrollar la reflexión en cada una de las esferas en que se desenvolvía. La huella de este compromiso aparece en los resultados mismos de su actividad intelectual, y permite definir claramente los rasgos de su conversación, de su escritura y de su estilo de exposición de ideas. Aun en los asuntos más difíciles, dice el poeta William Ospina, deja de lado el "sofisticado lenguaje de muchos filósofos de oficio": "Usó para hablarnos el dialecto que hablamos", el lenguaje de la "vida a pie".[18] Buena parte del poder de convicción de su discurso y de la fuerza fascinante de su exposición provenía de la posibilidad de traducir los grandes problemas de la filosofía, del psicoanálisis o de la cultura en general, al lenguaje de la singularidad de las situaciones vividas. Y todo ello en un lenguaje matizado por un fino humor. La eficacia y el significado de su palabra no son de manera alguna ajenos a este tipo de características.

---

17 Estanislao Zuleta, *Teorías de Freud al final de su vida*, Bogotá, Editorial Latina, 1978, p. 8.

18 Referencia a *Viaje a pie*, el libro de Fernando González. Véase en el texto citado de William Ospina, el aparte titulado "El lenguaje de la vida a pie y la razón elocuente".

Los efectos de su palabra

La actividad intelectual de Zuleta es difícilmente separable de su significado en la vida cultural colombiana y de los efectos y las consecuencias de su palabra entre aquellos que lo acompañaron. En el contexto de un mundo donde es difícil construir proyectos, definir identidades, establecer los contornos de "una lucha que le dé sentido a la existencia" —como él solía repetirlo insistentemente— saber qué debemos hacer, qué debemos pensar o cómo debemos vivir, Zuleta desempeñó un papel fundamental como referencia simbólica concreta, como figura que señalaba una dirección y abría caminos; o como criterio de contraste a partir del cual era posible establecer diferencias, identidades, luchas y proyectos.

Las nuevas generaciones universitarias, que no lo conocieron ni tuvieron la posibilidad de ser objeto directo de su magisterio, muy seguramente podrán tener acceso a él en el futuro a través de una relación puramente textual, si se lleva efectivamente a cabo la edición y la difusión adecuadas de sus libros y, en tal sentido, podrán tener una relación más "desprevenida" y "neutral" con sus ideas. Pero no hay que olvidar que existen varias generaciones en el país que fueron directamente marcadas por su palabra y por su influencia. Por ello, el verdadero significado de Zuleta es difícilmente separable del conjunto de relaciones en que estuvo inscrito en su paso por muy diferentes universidades en Cali, Bogotá y Medellín e, incluso, en otras ciudades; de su papel en los permanentes grupos de trabajo —políticos, psicoanalíticos, o simplemente culturales— que se conformaban alrededor suyo; y de la influencia enorme que ejerció en muchas personas individualmente consideradas.

En este sentido, habría que recordar su papel de inspirador de la actividad política de la izquierda en Colombia; la manera como era solicitado por grupos de la más diversa índole para encontrar en él una colaboración para la sustentación de sus proyectos; la forma como promovió actividades culturales y de

lectura; su significado en grupos psicoanalíticos; la orientación que en él buscaban escritores, pintores y jóvenes artistas para la realización de su trabajo; y, en términos más restringidos, la forma como influyó en la vida de muchos de sus allegados, no solo en un plano estrictamente intelectual sino también personal, a través de la definición de marcos culturales alternativos, que significaban la posibilidad de construir una vida por fuera de las coordenadas tradicionales establecidas para el trabajo o para el amor en las formas familiares y culturales predominantes en Colombia. Este papel de inspirador y referente simbólico concreto podría describirse claramente a partir de algunos criterios.

Zuleta contribuyó, en dura lucha contra el aislamiento provinciano de nuestros pueblos, a "ambientar" entre nosotros las normas universales de la cultura: impuso temas y reflexiones de carácter universal. Demostró que, a pesar de nuestras carencias, son posibles en nuestro medio el pensamiento y la creación. Dejando de lado su exagerado, y muchas veces injustificado, desdén por la literatura latinoamericana, hay que reconocer que, a nombre de valores universales, nos enseñó a dudar del regionalismo como criterio para definir la calidad de una obra y su valor como creación literaria.[19]

Su papel de inspirador o de mediador en el acceso a la cultura implicaba un enorme riesgo para quienes lo acompañaban en la "aventura" personal e intelectual de romper

---

[19] "El hecho de que García Márquez para organizar su visión y sus procedimientos haya ido a buscar sus fuentes de inspiración en William Faulkner y en Ernest Hemingway, y Botero haya ido a buscar las suyas en el Renacimiento y principalmente en Mantegna, no los hace menos colombianos [...] Otro tanto puede decirse de León de Greiff. Nadie puede negar que su cielo de Bolombolo y muchos de sus relatos constituyen una profunda elaboración artística de su vida y experiencia colombianas, aunque sus fuentes estén en Edgar Allan Poe, Baudelaire, Rimbaud y Nietzsche". "El plan y la identidad cultural", en Estanislao Zuleta, *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos*, Cali, Fundación Estanislao Zuleta, 2ª edición, 1998, pp. 277-288. Hay allí una excelente discusión sobre el tema que nos ocupa.

con sus viejas creencias, sus formas de valoración y sus "ideas recibidas", porque llevaba consigo la más aguda apreciación de las figuras veneradas desde la más remota infancia a través de la familia o la educación. En este sentido, fue uno de los más duros críticos de la cultura colombiana. En la línea de su maestro y amigo León de Greiff combatió por igual a gramáticos y retóricos, a aquellos que saben "cómo se escribe pero no saben escribir"[20] o que solo buscan seducir y convencer al margen del rigor en la exposición de una tesis. La vida intelectual colombiana ha estado especialmente marcada por la influencia de estos personajes, que llenan el vacío de una muy real carencia de cultura. Zuleta significa la afirmación de otra clase de valores.

De manera similar combatió por igual a las generaciones rebeldes, desde el nadaísmo propio de su generación,[21] hasta los más modernos grupos contestatarios,[22] sobre la base del simplismo de su compromiso: "La rebelión contra algo sigue estando determinada por aquello contra lo cual se rebela", decía, mientras no encuentre una diferencia efectiva con respecto a lo que niega y se obstine en afirmarse en la rebelión pura y simple.[23]

---

20 "Sobre la lectura", en Estanislao Zuleta, *Sobre la idealización en la vida personal y colectiva*, Bogotá, Procultura, 1985, p. 81.

21 En la revista literaria *Luciérnaga*, núm. 1 aparece publicada una parodia suya al nadaísmo bajo el seudónimo de Adán Omil (limonada), con el nombre de Ganga Literaria.

22 Véase por ejemplo: "Controversia con Deleuze a propósito de 'El Anti-edipo'. El Anti-edipo como actitud ante la depresión y la culpa", en Estanislao Zuleta, *El pensamiento psicoanalítico*, Medellín, Editorial Percepción, 1985, pp. 333-370. Zuleta se propone aquí no solo criticar a Deleuze, sino también encontrar las razones por las cuales un texto de esta naturaleza tiene tal acogida, a pesar de sus errores.

23 "El blasfemo sigue siendo igual de religioso, porque para pegarle una puñalada a una hostia hay que ser tan religioso como para tragársela". "Sobre la lectura", en *Idealización en la vida personal y colectiva*, *op. cit.*, p. 83.

A pesar del carácter agudo y disolvente de su pensamiento, frente al cual se llamaba a cuentas formas de vida, de actuar, de amar, de pensar y de sentir, su propuesta de vida, tanto en el plano cultural como personal, no puede en algún sentido considerarse anarquista o "libertaria". No buscaba propiamente oponer a unas normas, que se juzgan absurdas, un proyecto de liberación consistente en vivir por fuera de toda ley, en el espacio vacío de un mundo sin coacción y sin trabas artificiales, en un reino de la permisibilidad, de la abundancia, de la espontaneidad y de la naturalidad de un "ser no sometido". Reconocía en las normas su carácter arbitrario, pero también el hecho de que solo en el marco del sometimiento a ellas es posible la libertad y la creación.[24]

Como resultado de la complejidad de las relaciones que se conformaban en el marco de estos criterios es necesario reconocer que Zuleta fue un personaje polémico. No solo por el hecho de no haber querido jamás aceptar un lugar dentro de las estructuras codificadas y definidas de las burocracias, a las que siempre se opuso como obstáculos a la vida, al amor, al pensamiento, al arte y a la lucha, o por haber combatido y derruido cultos y dogmas, sino también porque en el terreno de los vínculos personales la relación con él no era fácil de manera alguna. Alrededor suyo se construían y se deshacían grupos con la misma facilidad con que se formaban. La idealización absoluta o el rechazo, en sentido inverso, eran a menudo características del vínculo que se establecía con él. Incidió profundamente en el devenir de muchas vidas que nunca lograron reencontrar la posibilidad de un acercamiento o la asimilación efectiva y no problemática de su influencia. Fueron pocos los amigos que lograron mantener un vínculo vivo con él a lo largo de los años y sobrevivir a las innumerables rupturas.[25]

---

24 Al respecto se puede consultar "Nietzsche y el ideal ascético", en Estanislao Zuleta, *Elogio de la dificultad y otros ensayos, op. cit.*, pp. 145-163.

25 A propósito, un comentario de Germán Colmenares: "Por el momento, pre-

Sin embargo, la muerte transforma radicalmente el juego ambivalente de los sentimientos propio de toda forma de relación humana, y hace posible una diversa valoración del significado del ausente. Recordemos el mito freudiano del padre omnipotente de la horda primitiva, cuyo monopolio "de las mujeres y de los bienes" suscita el odio y la hostilidad de los hijos, por una figura que al mismo tiempo amaban y admiraban, y motiva su asesinato. Sin embargo, una vez realizado el crimen y dado satisfacción a su odio, el "padre adquiere un poder mucho mayor del que había poseído en vida". Los hijos renuncian al usufructo de lo obtenido y aceptan sus normas: "Lo que el padre había impedido anteriormente, por el hecho mismo de su existencia, se lo prohíben luego los hijos a sí mismos, en virtud de aquella 'obediencia retrospectiva'", dice Freud, característica de una situación psíquica que el psicoanálisis nos ha hecho familiar.[26]

---

fiero comentarte algunas cosas. La primera, la muerte de Estanislao Zuleta. Sabes tal vez que, como tantos otros en Colombia, mi vida estuvo asociada a la suya por casi treinta años. Fue, la mayoría de ese tiempo, una asociación por oposición. Mi conocimiento de Estanislao era el de un espejo que refleja las cosas en el lado opuesto. Mi rebeldía no era su rebeldía, mi deseo de comunicarme con los otros era radicalmente diferente del suyo y así en cada cosa, aun la más nimia. Ser consciente de esto y de mi profunda admiración por su inteligencia creaba nexos de simpatía pero difícilmente una amistad. Él, como yo, no soportaba la condescendencia. Esto nos mantuvo alejados por años. Al final, creo, nos habíamos acercado bastante pero faltaba esa espontaneidad que solo puede surgir al comienzo de una amistad. Su muerte (de un infarto) fue un golpe para todos. El domingo pasado el *Magazine* de *El Espectador* le hizo un moderado homenaje. El silencio de *El Tiempo* ha sido un homenaje todavía mayor. La segunda, mi enfermedad. Siempre le digo a mis amigos que no deben tomar la cosa recordando instantáneamente a una tía que se les murió en los años cincuenta. Hoy día las cosas no son tan dramáticas aunque la palabra cáncer esté todavía rodeada de tabúes". Carta a Renán Silva, en marzo de 1990, encontrada en el disco duro de su computador después de su muerte, que ocurrió pocos días después de escribirla.

26 Sigmund Freud, *Tótem y Tabú*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1974, p. 1839.

El mito de la muerte del padre se convierte así en acto simbólico fundador de la cultura y la sociabilidad. La relación entre maestros y discípulos, como puede verse en la historia del psicoanálisis, actualiza este fantasma y le da un sentido según las particularidades de las relaciones y los vínculos.[27]

Su significado como inspirador en el terreno de la cultura podría ser mayor después de su muerte, si se logran superar los rencores y resentimientos que quedaron en aquellos que, marcados por su palabra, vivieron este tipo de relaciones y no encontraron la posibilidad de construir una distancia que permitiera un nuevo acercamiento en condiciones distintas. No hay que olvidar que la muerte transforma radicalmente el juego ambivalente de los sentimientos, propio de toda forma de relación humana, y hace posible una diversa valoración del significado del ausente. Una interpretación crítica del pensamiento de Zuleta no puede desconocer la complejidad de estas relaciones y, por el contrario, debe contribuir a encontrarles un sentido.[28]

La construcción de referencias

Zuleta desempeñó un papel fundamental como inspirador e inductor a la cultura y como referencia simbólica concreta,

---

27 François Roustang, *Un destin si funeste*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1976. Véase en particular el capítulo 1, "La horde sauvage" (pp. 9-30), donde el autor utiliza la idea del fantasma de la muerte del padre primitivo para dar cuenta de la relación entre Freud y sus discípulos, y para mostrar la lógica de mutua devoración existente entre ellos (p. 30). La historia del psicoanálisis que se desarrolla en Francia alrededor de la figura de Lacan es también una viva expresión del juego ambivalente de este fantasma. En las disoluciones de los grupos que se formaban alrededor de Zuleta se movilizaban tensiones afectivas, de tal naturaleza e intensidad, que bien se podría dar cuenta de ellas a partir del mismo fantasma. De estas rupturas quedaron heridas y resentimientos que ni siquiera el paso del tiempo logró atenuar. Esta situación se presentó en Medellín y se repitió en Cali con la disolución de los grupos de psicoanalistas a finales de los años setenta. Con una interpretación crítica del pensamiento de Zuleta espero más adelante contribuir en algo al esclarecimiento de este tipo de situaciones.

28 En el capítulo V, "La valoración absoluta del pensamiento", espero contribuir igualmente a la comprensión de este tipo de relaciones.

pero él mismo no fue resultado de una creación *ex nihilo*. Vástago de la cultura antioqueña, marcada como ninguna otra en Colombia por la lógica de las generaciones, encontró, en esa misma dinámica y a pesar de la muerte prematura de su padre, una referencia.[29] En algún sentido, poco analizado, una "afinidad electiva" liga la actividad comercial de ciertos pueblos con el desarrollo de proyectos individuales de "pensar por sí mismo". No pocos intelectuales colombianos son resultado de estas circunstancias. Fernando González, el filósofo, ensayista y poeta, y Fernando Isaza, en muchos sentidos vinculados con esta tradición antioqueña, fueron sus mentores, sustitutos del padre en una época muy temprana de su vida, y de una importancia tal, que es posible suponer que sin ellos su evolución hubiera podido ser diferente. Estas relaciones, además, nos ayudan a explicar en una buena medida su precoz acceso a la cultura.[30]

Una sociología de la vida intelectual en Colombia tendrá que investigar algún día la manera como Zuleta se inscribe, al igual que los nadaístas pero en una dirección completamente distinta, en una tradición cultural que inaugura la obra y la actividad vital de Fernando González, que tiene características

---

29 Para los que no conozcan la historia recordemos que el padre de Zuleta viajaba en el avión que chocó con el avión de Gardel y murió en el accidente. Esto ocurrió en el aeropuerto de Medellín, el 24 de junio de 1935. Él tenía cuatro meses y tres semanas.

30 Entre las confidencias que le escuché sobre sus relaciones con Fernando González hubo una que me impresionó sobremanera y explica la presencia de este comentario en el texto. Siendo muy niño (8 o 10 años) el filósofo lo invitaba a salir de paseo y lo hacía partícipe de todos sus problemas de orden personal y familiar. Una vez presentada una determinada situación pedía su opinión, haciendo total abstracción de su edad y de sus obvias diferencias generacionales. El hecho de ser tratado de "igual a igual", la confianza que depositaba en él y el alto grado de credibilidad que daba a sus opiniones, habrían influido significativamente en la construcción de un proyecto intelectual de pensar por sí mismo. Al menos así presentaba Zuleta este hecho. Hay que recordar que Fernando González había sido íntimo amigo de su padre. Un libro suyo, *Cartas a Estanislao*, recoge su correspondencia. Fernando Isaza era su tío político.

y efectos culturales muy similares a los que posteriormente tendría la obra del mismo Zuleta. El espíritu contestatario, la crítica de la tradición, la incapacidad de transar con los poderes, que conocimos en Zuleta, tienen el eco indudable del estilo del filósofo antioqueño.

Para comprender el significado como referencia simbólica de personajes como Fernando González o Estanislao Zuleta, no hay que olvidar que vivimos en una cultura marcada por la precariedad o la ausencia de referentes simbólicos que funcionen como condición de creación, de búsqueda y de lucha. Los escritores y artistas no encuentran referencias en que basarse, modelos que imitar o que combatir. En estas condiciones se imaginan que es posible crear sin antecedentes y por fuera de toda tradición, hasta el punto de idealizar la falta misma de referencias como una condición óptima para la producción artística o intelectual. Kant ha ilustrado bellamente una ilusión similar sobre las condiciones que hacen posible el conocimiento con la metáfora de la paloma que al percibir la resistencia del aire "podría imaginarse que volaría mucho mejor en un espacio vacío".[31] Las *Memorias del subsuelo* de Dostoievski, uno de los libros más leídos y apreciados por Zuleta, termina con una sentencia que también podría contribuir a expresar esta idea: "Nos empeñamos en ser un tipo de hombre corriente que nunca ha existido. Hemos nacido muertos y hace mucho tiempo que nacemos de padres que ya no viven, y eso nos agrada cada vez más. Le tomamos el gusto. Dentro de poco vamos a querer nacer de una idea". En este mismo sentido, Thomas Mann, nos recuerda Zuleta, había comprendido como ninguno, que es imposible toda creación que no se apoye en una tradición:

> Él mismo quiere desprenderse de esa falta de antecedentes, de esa falta de seguridad en sus orígenes. [...] No quiere ser "un

---

[31] Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1994, "Introducción", B9, p. 46.

gitano de la carreta verde"; quiere buscar algún fundamento, alguna raíz, pisar sobre huellas antiguas, y no lanzarse a la fantasía personal de inventar una vida sin antecedentes.[32]

Uno de los más importantes aportes de Zuleta consiste precisamente en contribuir a colmar, en nuestro contexto colombiano, el vacío de la falta de referencias simbólicas concretas, por su significado como referencia, como constructor de referencias, como inspirador y mediador, como lector y crítico. Por ello es importante hacer explícitos aquellos postulados centrales que orientaron su vida y su pensamiento y delimitar los elementos fundamentales de su aporte intelectual y personal. No obstante, y siendo consecuentes con esta misma lógica, el mayor reconocimiento es convertir su pensamiento en "reja del arado", en inspiración para producir nuevos resultados en el arte, la filosofía o la investigación. No hay que olvidar que, a pesar de sus incongruencias, equívocos o fracasos, parte fundamental de su obra fue el proyecto de su propia vida y, en tal sentido, "vive aún en aquellos con quien pudo compartirlo", y se perpetuará en el resultado de sus trabajos.

Una filosofía práctica

Para concluir tenemos que considerar, entonces, que el trabajo de Zuleta en el plano de la cultura está inscrito en un proyecto de vida y de trabajo que trasciende y supera los límites de una labor puramente académica, y ha sido elaborado en unas condiciones, y sobre la base de unos presupuestos, que están por fuera de las coordenadas convencionales para la creación y el desarrollo de una labor intelectual en nuestro medio. La valoración de sus ideas no puede ser indiferente a la situación desde la cual se producen, a la lógica de la acción en que están inscritas o a los valores que las inspiran.

---

[32] Estanislao Zuleta, *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.,* p. 80.

Hemos descrito una serie de características que, como ya lo hemos observado, no deben ser consideradas como condiciones circunstanciales, sino como elementos constitutivos presentes en los resultados mismos de su trabajo: la presencia de un interlocutor como condición para la producción del discurso, la elaboración de su trabajo por fuera de los marcos institucionales, la tendencia a romper con cualquier forma de separación entre profesión y actividad vital, el compromiso con la vida cotidiana e inmediata, la consideración del pensamiento en las condiciones personales de su elaboración, la aspiración a integrar la vida y el pensamiento.

Este tipo de condiciones para la elaboración de un pensamiento no son propiamente las que encontramos en el proceso de producción de una obra puramente teórica o académica, en la cual el interlocutor es abstracto y tiende a borrarse porque se trata de un interlocutor universal; donde existe una nítida separación entre el investigador y su vida personal inmediata como condición esencial para construir la distancia indispensable para la elaboración de un discurso con pretensiones de validez; y donde los parámetros institucionales, lejos de ser un obstáculo, pueden llegar a constituir un elemento propiciatorio eficaz.

El trabajo intelectual de Zuleta es inseparable de los efectos y del significado de su palabra en cada uno de los grupos que se conformaron alrededor suyo, en las personas que lo acompañaron o incluso en la vida del país. En este sentido hemos resaltado su papel de referencia simbólica concreta, su influencia en grupos y personas con los que trabajó; su labor como lector y crítico; su significado como mediador o inspirador en el acceso a la cultura; su actitud crítica frente a la cultura colombiana; su afirmación de valores en contra de la "retórica parlamentaria" en Colombia; su oposición a los grupos contestatarios de la más diversa índole; su afirmación compleja y diferencial de la ley como condición de posibilidad de toda creación cultural; el carácter polémico y complejo de

la relación personal con él; el efecto disolvente de su palabra sobre creencias, ideas y formas de vida, etc.

La carencia de textos escritos, el carácter casi predominantemente oral de sus trabajos y la precariedad de las ediciones, nos llevaron a plantear la dificultad que existe de postular la existencia de una obra de Zuleta propiamente dicha. No obstante, las razones para afirmarlo no se agotan allí. Si quisiéramos insistir en la idea de que existe en sentido estricto una obra suya, tendríamos que resaltar que esa obra sería difícilmente separable del significado y los efectos de su pensamiento.

La relación entre una obra propiamente dicha, y su significado y efectos, depende de múltiples factores, dentro de los cuales la obra misma o el autor, no son más que momentos en un conjunto complejo de condiciones. Las consecuencias de una obra no pueden ser consideradas en términos de una causación simple, como resultado directo de la actividad del autor que la propone. Una obra puede establecer relaciones muy diversas con su punto de partida; sus efectos pueden coincidir o estar en contradicción con los intereses o las intenciones del autor y, en todo caso, no dependen solo de él, sino de las condiciones en que es asimilada, recibida, interpretada o reinterpretada, y de las características de las personas o los grupos sobre los cuales ejerce una influencia. Sin embargo, el hecho de reconocer el desfase inevitable entre la obra y sus efectos no nos hace ilegítimo estudiar, así sea de una manera unilateral, la forma como los efectos o el significado pueden en un primer momento tener relación con la obra misma, estar de alguna manera presentes en ella, depender de sus características y de su contenido.

Si la actividad intelectual de Zuleta tiene un significado como promoción de la cultura y del pensamiento, o por su efecto disolvente sobre certidumbres y formas de vida, habría que preguntar entonces si serían las características, presentes en la obra, de las que dependen estos efectos. Si se tratara simplemente de una actividad especulativa orientada a construir una

“interpretación del mundo”, en cualquier campo que fuese, los efectos serían más “neutrales” o, al menos, se limitarían a un ámbito académico o universitario.

La idea que queremos sustentar es que los efectos de la palabra de Zuleta se explican, así solo sea de manera parcial, por el hecho de que su pensamiento está en relación con una orientación práctica, con una pregunta por el “cómo debemos vivir”. Su labor intelectual está más próxima a los intereses, los presupuestos y los fines de una “filosofía práctica”, que a las condiciones de una actividad meramente especulativa.

La definición de las características fundamentales de su trabajo intelectual constituiría, de esta manera, un punto de partida significativo para descifrar el impacto de su intervención. Sin embargo, las descripciones iniciales que hemos hecho no son más que el comienzo de una presentación más compleja de las tendencias de su pensamiento que debemos desarrollar en los capítulos siguientes: primero, mostrando de manera más detallada las orientaciones de su pensamiento y, segundo, tratando de definir el tipo de investigación particular que propone. A partir de esta presentación podremos, entonces, comenzar a sustentar más ampliamente nuestra idea.

II
DIÁLOGO Y EXÉGESIS

Observación o exégesis

El segundo gran escollo con que nos encontramos en el proyecto de elaborar una interpretación del pensamiento de Estanislao Zuleta proviene del hecho de constatar que, sin desconocer la complejidad de su trabajo, la exégesis de autores, textos y teorías era el campo específico y prioritario en que este se desenvolvía. La mayor parte de sus elaboraciones son resultado de la lectura minuciosa y rigurosa, aprobadora y crítica, de los grandes autores. Sus ideas tienden casi siempre a apoyarse en referencias. Son muy escasos los textos construidos al margen del comentario a un gran escritor. De esta forma, el estudio de su pensamiento no deja de ser, en una buena medida, la reconstrucción de sus exégesis, y no es fácil establecer los límites entre lo que sería la presentación del pensamiento de un autor y lo que se podría considerar como el propio pensamiento de Zuleta. Es indudable que si se tratara de una obra escrita, limitada a una esfera del conocimiento y de un carácter no exegético, el trabajo de interpretación sería más sencillo y podría desarrollarse en un breve ensayo.

Concedamos, para comenzar a discutir el problema, que la labor intelectual de Zuleta no es propiamente la de un "investigador" en el sentido que puede tener este término en la etnografía o en la sociología o, incluso, en el positivismo, que sale de los libros a buscar "por fuera", en el "otro libro", en "la prosa del mundo", sus fuentes y sus orientaciones. Zuleta no representa el modelo de investigador empírico paciente, consagrado a la recopilación y clasificación de una información, receloso de esquemas y de teorías, dedicado exclusivamente a la producción de nuevos datos, cuya originalidad estaría en sacar a la luz nuevos materiales o recuperar "documentos ignorados".

No afirmamos de manera alguna que no hubiera existido en su actividad intelectual una disposición directa o indirecta hacia la investigación empírica: una corta biografía podría mostrarnos su compromiso con trabajos de economía, sociología, historia económica, la práctica del psicoanálisis durante una parte importante de su vida, la manera como sus obras filosóficas se nutren de fuentes que no salen necesariamente de los libros, las agudas dotes de observador que muestra en sus ensayos sobre la situación colombiana de los últimos años, etc. Pero sí queremos resaltar el hecho de que la práctica de la observación de un mundo externo, en el sentido positivista del término, es decir, como aprehensión directa e inmediata de fenómenos, está supeditada a la primacía de la interpretación de autores y teorías. No se puede negar que en su obra existe una combinación de ambas orientaciones, pero bajo el predominio indudable de la segunda.

En términos generales, y con muy pocas excepciones, en Zuleta no encontramos el desarrollo de unos temas por sí mismos; casi siempre, sus reflexiones hacen referencia a la manera como el tema es tratado por un autor. Si nos habla de la culpa, por ejemplo, es porque se refiere a la culpa en un autor determinado (Proust, Kafka, Freud). E igual sucede con la mayor parte de sus reflexiones, como el lector puede corroborarlo a partir

de una somera revisión de los ensayos publicados en libros: la democracia en Thomas Mann o en Kant; el individualismo en Marx; la propiedad, el matrimonio y la muerte en Tolstoi; el amor y el matrimonio en las afinidades electivas de Goethe; Nietzsche y el ideal ascético; la ambivalencia de sentimientos en Dostoievski; experiencia y verdad en Freud, etc.

Para muchos —hay que decirlo— el privilegio otorgado a la interpretación de textos, autores y teorías demerita grandemente el significado de su actividad intelectual y nos enfrenta con una polémica sobre el valor de su obra. Para estos críticos, la labor exegética es una tarea inútil, propia de especialistas, que se ubica en los límites con el intelectualismo, el teoricismo y el academicismo más estéril.[1]

En este sentido Zuleta sería, entonces, uno de los mayores representantes del teoricismo propio de las generaciones de los años sesenta y setenta. Su énfasis en la exégesis no sería otra cosa que la otra cara de una despreocupación por la labor "verdaderamente importante" en filosofía o ciencias sociales: ¿qué sentido tiene lanzarse a la empresa interminable de interpretar textos, precisar el sentido exacto de lo que quiso decir un autor, explorar la manera como varía su opinión de una época a otra, contrastar sus opiniones diversas, mostrar sus discontinuidades, sus rupturas, los dramas personales que implicaron cambios en su obra, frente a la riqueza inagotable del "mundo externo", del "trabajo empírico", del "libro de la vida"? Observación y exégesis se enfrentan, pues, como polos

---

[1] La escolástica medieval había llevado el problema de la exégesis a su extremo, canonizando el método sagrado de buscar en los libros de Aristóteles el secreto del funcionamiento del universo. En lugar de observar el mundo exterior había que buscar en un libro el significado exacto de cada palabra. El *Quijote* lleva hasta el límite de la parodia esta idea con su intento de representar en la realidad lo que decían los libros de caballería, su fuente de inspiración. La exégesis se redujo después al estudio de textos religiosos, jurídicos y literarios, hasta la época moderna en que la "filosofía hermenéutica" (Schleiermacher, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Vattimo) ha restablecido la "dignidad" de esta forma de acceso al saber.

extremos de dos alternativas igualmente plausibles en el trabajo intelectual, no necesariamente excluyentes, pero cuya combinación y modulación implica resolver algunos problemas de acuerdo con las características de la disciplina de que se trate.

Para indagar por el significado que la exégesis tiene en la obra de Zuleta, convendría formular dos preguntas: ¿qué significa un pensamiento que se afirma y se despliega con todas sus posibilidades en el terreno de la interpretación de autores, textos y teorías —así esta no sea su única orientación—, en contraste con otras posibilidades de conocimiento y de investigación? ¿Existe acaso detrás de esta escogencia la propuesta de "un tipo de investigación" o de "un modelo de conocimiento"?

La preferencia por la exégesis no podría ser interpretada en un primer momento como una especie de "impotencia lúcida", que apela al comentario del pensamiento de otros, frente a la imposibilidad de desarrollar los temas por sí mismos. Los trabajos de historia económica de Colombia y de sociología política de los últimos años —que ya hemos mencionado—, en los que desarrolla temas de la historia o de la actualidad de la sociedad colombiana —la formación del país, el desarrollo histórico de las formas de propiedad, el problema de la violencia y la democracia, el estudio de los planes de desarrollo, entre otros— constituyen, sin lugar a dudas, excepciones notables a esta tendencia exegética casi generalizada de su obra y nos permiten sustentar la afirmación anterior. Por lo demás, es en el campo de las ciencias sociales donde la investigación empírica adquiere un sentido preponderante, así no sea su orientación exclusiva.

La preferencia por la exégesis tampoco se podría interpretar como una expresión del teoricismo imperante en los años setenta, en el que muchos intelectuales colombianos y latinoamericanos se encontraron comprometidos, con todas las implicaciones que de allí se derivan. Innumerables ejemplos de esta tendencia se encuentran en los desarrollos de la teoría marxista de aquella época, muy a menudo influenciados por los

trabajos de Louis Althusser y sus discípulos en Francia. Aún se recuerdan las "habilidosísimas" y sofisticadas construcciones teóricas en el campo del llamado "materialismo histórico", alrededor, por ejemplo, de la teoría marxista de las formaciones sociales, que se solazaban en el prurito de construir modelos complejísimos de articulación de modos de producción, pero que dejaban por fuera una interrogación por el verdadero sentido de las tendencias económicas, sociales y políticas de la realidad colombiana. De manera más contemporánea, el teoricismo se ha implantado entre nosotros con la difusión que han hecho algunos sectores lacanianos del proyecto de convertir el psicoanálisis en una teoría formalizable y matematizable y, por consiguiente, "transmisible" en los marcos convencionales y tradicionales de la ciencia.

En ambos casos, el teoricismo tiene como presupuesto —así no sea reconocido por sus representantes— la idea de que la verdad proviene de la coherencia del discurso mismo, que se convierte así en su propio referente. Se confunde entonces la coherencia lógica interna de una teoría con el problema de su verdad o falsedad, o sea con la adecuación o no con el objeto del que se quiere dar cuenta o se trata de explicar. De esta manera, la teoría se convierte en un fin en sí misma y la investigación empírica no es otra cosa que la búsqueda de la corroboración de lo que ya está dado en la formulación teórica, que contiene *a priori* todas las respuestas posibles a cualquier clase de situación, por nueva u original que sea. La exégesis dogmática de textos como sagrada escritura ha sido una constante en el trabajo intelectual en nuestro medio.

En el ensayo "Marxismo y psicoanálisis" —escrito en los umbrales de la difusión del gran teoricismo que hemos mencionado—, encontramos una crítica muy clara de esta actitud. Su proyecto allí es buscar "la integración del psicoanálisis con el pensamiento marxista", pero sobre la base del rechazo a la construcción de "síntesis apresuradas de carácter especulativo, que no se apoyen en investigaciones concretas". Su propuesta

consiste en que se debe partir de "la elaboración de estudios directos en los que la comprensión real del objeto imponga por sí misma la solidaridad profunda de las dos disciplinas". La teoría puede resultar incluso relativamente superflua, "porque después de todo la prueba final de toda metodología está en los resultados que pueda alcanzar".[2]

La interpretación de textos tiene sentido, en nuestra opinión, si no pierde de vista la referencia al objeto de estudio que está comprometido en dicha labor. En esta dirección Zuleta señala, en el mismo ensayo, que "la verdadera crítica" no consiste en confrontar una teoría con otra, sino con "la realidad que trata de interpretar", para descubrir "en esta confrontación los errores y los aciertos". "No se puede corregir un sistema comparándolo con otro sistema", afirma citando a Merleau-Ponty, "de la misma manera que no se puede corregir un mapa con otro mapa", sino volviendo al "paisaje a partir del cual se pintaron ambos".[3] No es atrevido sostener que una posición similar mantuvo como orientación de su trabajo intelectual durante toda su vida. Por ello, creemos que la preferencia de Zuleta por la exégesis tiene raíces en los fundamentos mismos de su trabajo intelectual —como trataremos de ver en seguida— en un sentido muy distinto a las condiciones de una posición simplemente teoricista. La teoría del conocimiento implícita en sus trabajos supera incluso con creces la idea misma de la verdad como correspondencia entre un objeto y su concepto.

---

2 Estanislao Zuleta, "Marxismo y psicoanálisis", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, p. 212.

3 "La comparación superficial de las doctrinas es el terreno preferido de los dogmáticos, porque para ellos toda la crítica consiste en mostrar que una doctrina difiere de la suya, y como la suya es cierta la otra es falsa. [...] Toda crítica del psicoanálisis que no nos diga por qué el sueño, la neurosis, el desarrollo psíquico son otra cosa que lo que piensa Freud, será inevitablemente superficial, ideológica y dogmática". *Ibid.*, p. 220.

La restauración de la dialéctica platónica

La preponderancia dada por Zuleta a la interpretación de textos, autores y teorías en la dinámica de su trabajo, es un indicativo de que su pensamiento es profunda y estructuralmente *dialéctico* en el sentido que esta denominación tiene, no en Hegel o Marx,[4] sino en el pensamiento clásico griego, sobre todo en la figura de Sócrates o en la obra de Platón.

La dialéctica, en el sentido clásico, se podría definir como un método filosófico que, en contraste con la demostración o la presentación puramente abstracta de las ideas —formal o deductiva— consiste en el desarrollo de un "debate de la razón consigo misma" a través de la contraposición de tesis, el intercambio entre las opiniones y las críticas, el diálogo implícito o explícito entre puntos de vista, la confrontación de posiciones contrarias en busca de un acuerdo o un desacuerdo para producir una posición nueva, la sustentación de una tesis por medio de la refutación de otra. Algunas veces, la dialéctica asume la forma directa y expresa del diálogo, como es el caso de los *Diálogos* de Platón, pero el concepto de dialéctica no abarca solo la confrontación que se da entre dos interlocutores, sino también la que opera dentro del mismo discurso, o en la lógica interna del mismo argumento. La dialéctica no es otra cosa, al decir de Platón, que "el diálogo del alma consigo misma".

Al hacer esta afirmación somos conscientes del significado que en la filosofía tiene la dialéctica en su acepción clásica, y las muy diversas valoraciones que de ella se han construido —en el pensamiento griego, en la filosofía latina, en la Edad Media, en Kant, o aún en la filosofía contemporánea—, desde los que la han considerado un sistema de razonamiento puramente formal que no atañe al contenido, una simple figura de la disputa o de la confrontación, una degradación del conocimiento o una

4 Al significado de la dialéctica de Hegel y Marx en el pensamiento de Zuleta dedicaremos el capítulo siguiente.

apariencia de la verdadera filosofía;[5] hasta los que la ven como un método positivo de conocimiento o la vía por excelencia de acceso a la filosofía.[6] Pero, independientemente de la manera como la valoremos, debemos constatar que el trabajo intelectual de Zuleta significa, en una buena medida, la restauración —en el contexto colombiano— de esta muy antigua forma de acceso al saber, relativamente dejada de lado por los modernos métodos de investigación consagrados por la ciencia o ciertas corrientes filosóficas e, incluso, desprestigiada y relegada a un segundo plano como forma de conocimiento a causa del enorme prestigio de las ciencias naturales.[7] Reconocer esta característica es un punto de partida indispensable para ponderar el significado, el alcance, los límites o las posibilidades de su pensamiento.

La estructura dialéctica del pensamiento de Zuleta se refiere al hecho de que en su discurso se formulan permanentemente puntos de referencia con respecto a los cuales se desarrolla la investigación y la exposición. El acceso al saber no se hace de manera directa, sino a través de la mediación de un tercer elemento, con respecto al cual se organiza la lógica de una co-

---

[5] Clásica en este sentido se puede considerar la posición de Kant. Al respecto afirma: "Por muy diferente que haya sido la acepción en que los antiguos tomaron la ciencia o el arte de la dialéctica, se puede colegir, partiendo de la forma en que efectivamente la empleaban, que no significaba para ellos sino la lógica de la apariencia. Se trataba de un arte sofístico para dar apariencia de verdad a la ignorancia y a sus ficciones intencionadas, de modo que se imitaba el método del rigor que prescribe la lógica en general y se utilizaba su tópica para encubrir cualquier pretensión vacía. Se puede, pues, anotar, como advertencia segura y útil, que la lógica general, considerada como *órganon*, es siempre una lógica de la apariencia, esto es, una lógica de la dialéctica". Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, B 86, p. 99.

[6] Para una exposición general de la filosofía hermenéutica se puede consultar a Enrico Berti, "¿Cómo argumentan los hermeneutas?", en Gianni Vattimo, *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá, Grupo Editorial Norma, 1994, pp. 31-59.

[7] Galileo escribió algunas de sus obras en forma de diálogo, como es el caso del *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano* (Madrid, Alianza, 1995). A la manera de Platón, los argumentos los ponía en la boca de un hombre humilde y corriente.

municación a través de una contraposición de ideas o de una confrontación crítica. Independientemente de la forma que asuma esa mediación, el asunto es que su pensamiento no se desarrolla en un *tête à tête* desnudo entre el sujeto y el objeto, sino a través de la mediación de una interpretación previa. La dialéctica está presente, pues, en el modo de un discurso que tiene una forma continua, y dentro del cual circulan tesis y antítesis, preguntas y respuestas, réplicas y contrarréplicas, contraposición de autores. Detrás de esta forma de proceder hay una clara oposición a la idea de razón como razón instrumental, o a la tesis positivista sobre la existencia de una supuesta y completa objetividad o neutralidad.

En esta característica probablemente podamos encontrar las razones que nos permitan entender la gran fuerza de su pensamiento, su poder de convocación y su capacidad de capturar al auditorio. Sobre los temas que trata en sus conferencias se pueden muchas veces encontrar mejores exposiciones en otros autores; pero la importancia de sus textos no reside exactamente en lo que dicen, sino en la forma como lo dicen. Debemos, pues, entender en qué consiste esa forma de exposición, con la plena conciencia de que no se trata simplemente de un estilo de presentación de las ideas, sino de un tipo peculiar de investigación y de acceso al saber.

La estructura dialéctica del pensamiento de Zuleta se presenta en primer lugar como la necesidad permanente de postular un interlocutor, que exprese y sostenga una posición, con el fin de analizarla y criticarla a través de la confrontación de argumentos, y con respecto a la cual desarrollar sus propias ideas, en un diálogo crítico y complejo. La existencia de un interlocutor se convierte así en un componente central de su búsqueda de acceder a un conocimiento.

Su producción intelectual está profundamente determinada por la comunicación y el diálogo como "finalidad selectiva" —explícita o implícita— a partir de la cual adquiere sentido la escogencia de los temas, la forma peculiar de tratarlos, la

solución de sus problemas filosóficos, la relación con los autores, etc. En un sentido más elemental podríamos afirmar que si Zuleta incursionaba en muy diversas esferas —como lo describiremos más adelante—, lo hacía con la expectativa de producir una exposición dialógica, que pudiera compartir y comunicar con otros, y no exactamente en la mira de establecer un monólogo en primera persona. En el plano de la vida práctica inmediata podríamos decir que Zuleta estudiaba e investigaba para conversar. Lo que no tuviera sentido como objeto de un diálogo podía carecer de importancia.

En sus trabajos de filosofía, marxismo, psicoanálisis, el diálogo con los grandes autores aparece de una manera directa y reiterada. Sus contribuciones más importantes en estos campos son subsidiarias de un minucioso y detallado esfuerzo de lectura, exposición y crítica de grandes teorías y autores. No creemos que exista ningún aporte significativo a una disciplina particular a la que se haya consagrado que sea independiente, en una primera instancia al menos, de una rigurosa labor de interpretación de textos orientada a organizar una posición como punto de referencia de la crítica. Por tal motivo, en lugar de dedicar un capítulo especial a evaluar las características de las orientaciones de Zuleta en las diferentes disciplinas en que se desempeñaba, asumiremos la tarea de presentar sus contribuciones intelectuales a partir de la forma que asume el diálogo con los autores, en el caso particular de su relación con Sartre, Marx y Freud, en unas secciones directamente consagradas a ello.

En segundo lugar, la estructura dialéctica del pensamiento se expresa también en Zuleta en la tendencia a no desarrollar los temas en términos directamente abstractos —como es tan común en la filosofía, hasta el punto de que el mismo Hegel lo reconoce como característica de su propia manera de filosofar[8]— sino en referencia permanente a situaciones concre-

---

[8] Las citas de Hegel de los párrafos siguientes son tomadas de *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, *op. cit.,* pp. 57-58.

tas. De allí se deriva la inmensa importancia que asume en su pensamiento la crítica de textos literarios, que marca una de las más importantes orientaciones de su trabajo.

Desarrollar una reflexión filosófica en términos abstractos quiere decir —siguiendo al propio Hegel— que la reflexión prescinde de la expresión concreta de una manifestación determinada, para ir directa e inmediatamente a lo que "de general existe en cada caso concreto", para desarrollarlo por una "vía puramente lógica, mediante deducciones, pruebas o consecuencias derivadas a través de conceptos". Se evita así "pasar —dice Hegel— por ese largo y fatigoso [trabajo] de eliminación" de las características concretas, o por el rodeo de hacer "desfilar ante nosotros", "una larga serie de ejemplos", "a través de los cuales la repetición [hace] nacer la firmeza subjetiva de la abstracción".

La dialéctica como forma de investigación y de exposición en la filosofía, en contraposición con el método de la abstracción, significa una orientación particular del pensamiento que parte de la manifestación concreta, de lo que "se presenta en una primera instancia" o que "existe ya en nuestra conciencia de un modo espontáneo", para "tomar conciencia de lo que en ella se contiene de general". Tal era la manera como, según la versión de Hegel, se desarrollaba el diálogo socrático, y por eso le resulta a menudo "cansado, aburrido y tedioso", según su propia confesión, en contraste con una filosofía como la suya que se desarrolla en "el elemento del concepto" y la abstracción.

En Zuleta nos encontramos con un estilo de filosofía más próximo a las características que Hegel asigna al diálogo socrático. Sus ideas no se expresan de manera directa en forma abstracta, sino en referencia a formas concretas, como una especie de exigencia interna de su discurso. De esta manera, la restauración de la dialéctica va de la mano con la afirmación de una filosofía práctica, especialmente sensible a la singularidad de las manifestaciones concretas y a una valoración del individuo concreto, que es su verdadero interlocutor.

La dependencia permanente de la referencia concreta como condición para el desarrollo del discurso, en cualquiera de sus múltiples esferas de trabajo, nos permitiría explicar aún más los rasgos fundamentales del estilo de exposición por el cual fue ampliamente conocido, al que se debe su fácil acogida en los medios académicos o universitarios, y las grandes posibilidades de difusión de su pensamiento. Con el tipo de ilustraciones que utilizaba era muy difícil que el lector no comprendiera la idea abstracta que trataba de expresar. Para Zuleta, la filosofía debía romper con la polarización entre la exposición sistemática, dominante en la filosofía, y la manifestación del mundo vivido, propia del arte o de la poesía, para encontrar una forma de desarrollo y de exposición en que ambas dimensiones tuvieran la posibilidad de una integración. A diferencia de Nietzsche, quien ha sido el gran maestro en proponer esta ruptura, la fuerza de su exposición no está propiamente en el uso de la metáfora o del lenguaje figurado, sino en la permanente referencia a ejemplos que sustenten sus afirmaciones.

Recordemos para afianzar nuestra idea que Alcibíades, al final de *El Banquete* de Platón, en su apología de Sócrates, dice que sus discursos eran "sumamente ridículos" por los "nombres y las expresiones con que exteriormente [estaban] envueltos". En lugar de echar mano de los grandes ejemplos que la cultura griega podía ofrecerle —la mitología, la literatura o la filosofía misma— Sócrates "habla de burros de carga, de herreros, de zapateros y de curtidores" hasta el punto de que "todo hombre ignorante e insensato se reiría de sus discursos".[9] Una tendencia similar, que reitera nuestra tesis sobre la estructura dialéctica de su pensamiento, encontramos en los textos y las conferencias de Zuleta, como algunas ilustraciones nos pueden permitir demostrarlo.

---

9 Platón, *El Banquete, o del amor*, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1977, 221a /222c, p. 596.

Cuando quiere explicar la idea de que no se pueden sumar elementos que no pertenezcan a una misma clase y compartan una misma cualidad, lo dice en los términos siguientes: "una puñalada más otra puñalada es excesivo, mientras que un beso más otro beso es demasiado poco". Para mostrar que la rebeldía de los nadaístas de la generación de los años sesenta en Colombia no se establecía sobre el telón de fondo de una ruptura real y de una distancia efectiva con la cultura que pretendían negar, sino en el marco de su reconocimiento, así fuera negativo, decía: "el sacrílego reconoce la religión cuando le da puñaladas a la hostia, porque nadie profana una galleta de soda".[10] Esta frase hizo carrera en los medios culturales colombianos.

Para explicar la manera como la ideología es un sistema cerrado y totalitario, refractario a la experiencia, y que no es posible disolver con una simple refutación, señala que es muy corriente que:

> …una señora que tiene un niño enfermo le ofrezca una vela a la Virgen del Carmen para que se alivie, sin que por eso deje de llamar al médico y aplicarle penicilina. Si el niño se alivia es muy probable que crea que la Virgen del Carmen hizo el milagro; si se muere, muy probablemente la responsabilidad recae en el médico.[11]

Para ilustrar la manera como las estructuras psíquicas son igualmente inmunes, como la ideología, a cualquier forma de argumentación, señala que:

---

10 Artículo publicado en el periódico *La Calle*, en julio de 1958. Citado por Juan Gustavo Cobo Borda, "El Nadaísmo", en *Manual de literatura colombiana*, Bogotá, Procultura, Planeta, 1993, p. 203.

11 Véase Estanislao Zuleta, "Acerca de la ideología", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.,* p. 178.

> ...una señora que le tiene pavor a los ratones [y] encuentra uno en la sala de su casa, sale gritando y se sube a la mesa, muerta de miedo; el ratón por su parte también se asusta y se esconde en un agujero. Naturalmente nunca vamos a convencer a la señora si le explicamos razonablemente que es el ratón el que tiene razón de huir porque ella es mucho más peligrosa para él, que él para ella.[12]

En una serie de conferencias sobre *Argumentos sofísticos* de Aristóteles, para explicar que el principio lógico que afirma que "dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí" no es aplicable si no se distingue claramente —según la terminología aristotélica— si la igualdad se establece con respecto a la "esencia" o a una "cualidad accidental" de las cosas comparadas, propone el siguiente ejemplo:

> En un discurso político un dirigente conservador de Marinilla decía: "Azul es el cielo y el cielo es bueno, azul es el manto inmaculado de María Virgen y María Virgen es buena, y azul es la bandera del Partido Conservador y el Partido Conservador es bueno". [...] Probablemente si el dirigente conservador se hubiera llamado Pedro Rojo y su argumentación hubiese sido positivamente entendida, entonces nadie habría votado por él, porque, siguiendo con la analogía, el rojo sería malo.[13]

El político antioqueño era, pues, integrado a la estirpe de los sofistas de la antigua Grecia, objetos privilegiados de la crítica de Sócrates, Platón y Aristóteles. El lector debe comprender que intentamos darle toda la importancia debida a este rasgo de su pensamiento.

En el marco de esta forma de pensamiento la literatura, como hemos dicho, asume un papel fundamental para

---

12 *Ibid.,* p. 179

13 Estanislao Zuleta, *Lógica y crítica*, Medellín, Hombre Nuevo Editores, Fundación Estanislao Zuleta, 2003, Lección dieciocho, pp. 223-239.

desplegar a través de ella sus grandes temas. Las situaciones humanas que la literatura describe constituyen mediaciones privilegiadas que un pensamiento dialéctico, profundamente comprometido con la lógica de un diálogo, encuentra como referencia para desplegar una reflexión sobre los problemas que están allí comprometidos. El desarrollo de estos temas se podría hacer directamente, a través de un trabajo filosófico; no obstante, Zuleta apela a la mediación de dichos materiales, para organizar una reflexión de acuerdo con las posibilidades analíticas que la descripción literaria permite. Se trata, pues, de una apelación a lo concreto, como mediación privilegiada, para desarrollar una reflexión de carácter general. El texto literario asume así la misma función de interlocutor que en otros ámbitos desempeñan los grandes autores que hemos mencionado. Hay allí una forma de diálogo sin personajes, que responde exactamente a la descripción de las características que nos presenta Hegel del diálogo socrático.

En tercer lugar, la estructura dialéctica de pensamiento está presente en Zuleta en el significado que la teoría de la ignorancia de Platón asume en su obra como "arquitecto secreto" del diseño de su trabajo —e incluso de su vida práctica— y en la teoría de la educación que de allí se deriva. El diálogo con los autores, la mediación privilegiada de la literatura y el recurso a la expresión concreta de las ideas, no son otra cosa que el desarrollo específico de las condiciones para el acceso al conocimiento que están implícitas en la mayéutica socrática. Dada su importancia, antes de presentar el diálogo con los autores, dedicaremos una sección especial a la exposición de dicha teoría.

La estructura dialéctica de pensamiento así formulada significa la propuesta de un tipo de conocimiento particular, en clara oposición al modelo positivista, y en el cual la crítica del prejuicio y la reconstrucción crítica de la tradición asumen una importancia decisiva. La otra cara del hecho de poner en primer plano la teoría de la ignorancia de Platón —o la

crítica de la "opinión" (o del prejuicio)— es considerar que, en cualquier ámbito de la cultura de que se trate, por fuera de la tradición, como referencia fundadora y originaria, no es posible el pensamiento y la creación. Como conclusión de este capítulo dedicaremos una sección especial a esta reflexión.

La teoría de la ignorancia

La "vía regia" a partir de la cual podemos dar cuenta del significado de la dialéctica en la obra de Zuleta es a través de constatar el enorme significado que en la lógica de su pensamiento tiene la teoría de la ignorancia de Platón. Un lector desprevenido, muy seguramente se sentiría asombrado por la manera reiterada como la expone una y otra vez en los más diversos textos y podría legítimamente preguntar por las razones que explicarían tal reiteración. La respuesta es que esta teoría describe una de las más importantes estructuras de su pensamiento. Muchas de sus orientaciones intelectuales particulares —como el diálogo con los grandes autores, que presentaremos un poco más adelante— no son más que la reconstrucción, con mayor o menor elaboración, de las condiciones de la investigación, del acceso al saber y de la concepción del pensamiento que están implícitas en la dialéctica socrática.

Los rastros de la influencia de Platón son notorios en sus textos y conferencias. Por ello, habría que presumir que la lectura juvenil de los *Diálogos* fue probablemente una de las más significativas experiencias intelectuales tempranas de su vida, que determinó la orientación fundamental en que se iban a inscribir sus búsquedas posteriores. En este hecho se encuentra una razón de más para sustentar la importancia que otorgamos a la reseña de la teoría de la ignorancia. El lector que conozca previamente sus libros y conferencias no encontrará en la exposición que aparece a continuación nada que no haya aprendido antes allí.

Lo que nos ofrece Platón, según la presentación de Zuleta, no es una teoría del conocimiento, sino una teoría de la ignorancia.[14] A diferencia de lo que se imagina el vulgo, la ignorancia no es una carencia de conocimientos, una falta de información particular sobre un tema. Si se tratara de eso, la educación sería muy sencilla, porque solo consistiría en llenar un vacío. La ignorancia, por el contrario, es "llenura" —según su propia expresión—: "es un conjunto inmenso de conocimientos en los que tenemos una confianza loca". Como disponemos *a priori* de teorías e interpretaciones para todo, la ignorancia consiste precisamente en "creer que se sabe lo que no se sabe". En este sentido, una característica de la ideología, que Zuleta asimila a la opinión de Platón,[15] es el hecho de "tener horror al vacío", y ser, por consiguiente, "un estado de opinión generalizada que tiende a dar cuenta de todo".

Si la ignorancia —opinión o ideología— se define en esos términos, al conocimiento no se llega desde un "vacío de saber". El punto de partida del conocimiento es un "no saber". El primer movimiento del acceso al saber es un movimiento negativo orientado a la crítica de las opiniones y de los juicios previos (o "pre-juicios") que tenemos sobre cualquier fenómeno del universo. Por consiguiente, como "aprender no es introducir algo allí donde hay una ausencia", la educación es en gran parte "crítica y refutación de un saber anterior y no simple información para colmar una carencia". La primera actitud que la educación debe producir en una persona debe

---

[14] Uno de los textos en que más claramente está expuesta esta teoría es "Acerca de la Ideología". Véase Estanislao Zuleta, *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, pp. 167-190. Las frases citadas son tomadas de allí. También está profusamente desarrollada en Estanislao Zuleta, *Lógica y crítica*, *op. cit.*, lecciones dos, catorce y quince.

[15] Esta idea es formulada en los años setenta, en un momento en que la teoría de la ideología en oposición a la ciencia asume un papel central en el debate colombiano. Hoy en día, a la luz de los modernos desarrollos del tema de las representaciones sociales en sus más diversas formas, se podría intentar una diferencia más sutil y apropiada.

ser el reconocimiento de que no sabe y la conciencia crítica de que existen una serie de prejuicios que le impiden e, incluso, le prohíben saber. Entendido así el proceso de conocimiento, la forma por excelencia de acceso al saber es la crítica y la refutación, la contraposición de ideas, tal como se da de manera primordial en el diálogo. Sócrates trataba de llevar a su interlocutor a descubrir por sí mismo que sus opiniones eran falsas, llevando sus puntos de vista hasta las últimas consecuencias, y obligándolo a "extraer sus propias conclusiones a partir de sus propias premisas".[16]

En la forma de pensamiento dialéctica, a diferencia de la retórica, el interlocutor adquiere una importancia decisiva, porque de él no se espera propiamente la adhesión incondicional, sino la participación. El resultado del diálogo y la confrontación de ideas debe ser reconocido por el "otro" ya que en la refutación de una opinión no se busca su aniquilación sino su acuerdo, su asentimiento y su colaboración. Allí no hay ganadores ni perdedores. El que estaba en un error por estar inscrito en una opinión equivocada, ha sido liberado de ella, ha ganado un conocimiento nuevo, no se encuentra propiamente vencido sino enriquecido.

Sobre la base de la teoría de la ignorancia de Platón, cuyo fundamento se encuentra en la dialéctica y el diálogo, Zuleta organiza una crítica a la educación y construye una "utopía educativa", que es igualmente uno de los más importantes fundamentos de su pensamiento.[17] En una buena medida sus elaboraciones intelectuales, en los más diversos campos, tienden a ser coherentes con los presupuestos de esta teoría

---

16 Estanislao Zuleta, *Educación y democracia. Un campo de combate*, *op. cit.,* p. 97.

17 Las frases citadas sin referencia explícita son tomadas de Estanislao Zuleta, *Educación y democracia. Un campo de combate*, *op. cit.* La crítica de la educación y la construcción de una "utopía educativa", como la hemos llamado aquí, está expuesta en muchos otros lugares.

educativa, alternativa a las condiciones de la práctica convencional de la educación.

La crítica de la educación

La tesis fundamental de Zuleta acerca del problema de la educación se podría enunciar de manera sucinta en la idea de que existe una incompatibilidad esencial y fundamental entre la forma de ser de la educación y las exigencias del pensamiento. Pensar significa incluir en la lógica de una pregunta, de una interrogación, de una indagación por el sentido, cualquier dato, información o resultado que se quiera asimilar, apelando a comparaciones o contrastes que permitan identificar su peculiaridad con referencia a otros factores o a sus contradicciones.[18] En la práctica de la educación aprender significa, por el contrario, repetir datos aislados de sus contextos, rendir cuentas de resultados anteriores del saber, eludiendo la posibilidad de una relación efectiva con los procesos de pensamiento que los produjeron. Hay que diferenciar, entonces, entre el "trabajo del pensamiento" y el "proceso de adquisición de conocimientos", entendido como aprendizaje de resultados anteriores de la investigación, pero desligados de los procesos a partir de los cuales se elaboraron.[19] La educación reprime el pensamiento; transmite resultados pero no pone al estudiante en contacto con los procesos que llevaron a esos resultados, no le permite pensarlos, ni reconstruirlos.

Hemos afirmado en el capítulo anterior, que la orientación fundamental de la investigación intelectual que realiza Zuleta, a pesar de su heterogeneidad y diversidad, consiste en una pre-

---

18 En el libro *Educación y democracia. Un campo de combate*, Zuleta presenta una serie de ejemplos de lo que sería "enseñar con filosofía", es decir, pensando. Véanse pp. 15-29 y 102-106.

19 Véase Estanislao Zuleta, "Tribulación y felicidad del pensamiento", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, pp. 22-23.

gunta por el sentido del pensamiento y por las condiciones que lo hacen posible. Si se tratara de definir la crítica a la educación que lleva a cabo tendríamos que reconstruir las características que atribuye al pensamiento porque, en su opinión, la educación actual es una práctica que va a contrapelo de cada una de ellas: si el pensamiento es un trabajo que se elabora en lucha contra unas resistencias —como el sueño[20]—, la educación contribuye a reforzarlas; si el pensamiento tiende a totalizar, a superar los momentos parciales y a reconstruir los contextos, la educación unilateraliza y parcela el saber; si el pensamiento se constituye en tensión contra la autoridad, la educación es dogmática y autoritaria; y así por el estilo.

Y para Zuleta, el modelo por excelencia de acceso al saber, inscrito en los procesos que hacen posible el pensamiento, y guiado por una exigencia de pensar por sí mismo, está dado por las condiciones descritas en la teoría de la ignorancia de Platón. De allí se derivan una serie de exigencias fundamentales para la crítica y para la educación, que es uno de los rasgos más preponderantes y representativos de su estilo de trabajo. Si quisiéramos reunir en unas pocas palabras las "reglas del método" a partir de las cuales desarrolla su labor intelectual, y construye su "utopía educativa", tendríamos que reconocer que estas "reglas" no son otra cosa que las condiciones que hacen posible el diálogo como forma de conocimiento, cuyo desarrollo supremo está en la dialéctica platónica.

La primera condición que hay que cumplir en un diálogo es delimitar claramente las razones y los argumentos del interlocutor. No se trata de "caricaturizar para después criticar": hay que hacer todo lo posible para que el otro tenga sus mejores argumentos y los ilustre con los mejores ejemplos; si él mismo no los puede dar, debemos incluso ayudárselos a construir. Su error no debe ser el fundamento para imponer nuestra tesis;

---

[20] Sobre el tema del pensamiento como un trabajo a la manera del sueño en la descripción de Freud volveremos en el capítulo tercero.

por el contrario, debemos contribuir a darle la mayor fuerza posible a su posición. Lo que está comprometido en un debate no es la aniquilación retórica del "otro", sino la búsqueda de una verdad que "nos libera a todos", en el sentido platónico del mito de la caverna.

Este principio, aplicado a la educación, quiere decir que la enseñanza debe partir de reconocer el pensamiento del estudiante. La primera exigencia es "no imponer al niño la idea de que lo que vive, lo que piensa o lo que siente es falso". Por el contrario, hay que dar toda la importancia necesaria a sus preocupaciones; se le debe ofrecer un espacio para la expresión de sus inquietudes y de sus deseos. Una enseñanza es verdaderamente eficaz en la medida en que los que son objeto de ella encuentren alguna relación entre "lo que se les enseña y su propia vida presente, personal o familiar". De esta forma, la primera condición de la educación es el respeto del otro, de manera similar a como la primera condición del diálogo es el reconocimiento del interlocutor. La educación actual, a contrapelo de esta exigencia, ofrece resultados finales del conocimiento, que refutan la vivencia del educando, y que "se convierten entonces en verdades dogmáticas, carentes de vida e interés", según su propia expresión.

La segunda condición del diálogo es la actitud crítica frente a la propia posición que en él se trata de sustentar. El debate y el diálogo no ocurren necesaria, o prioritariamente, con relación a un "otro", sino, en primera instancia, con uno mismo. No se deben presentar argumentos "en los que no se cree" o que no se pueden demostrar. Los argumentos que ponen en cuestión la tesis que se quiere sustentar deben surgir, en primera instancia, de uno mismo.

Con referencia a la educación, este principio conduce a la crítica del maestro como aquel que posee un saber que va a comunicar a alguien que carece de él. El maestro, afirma Zuleta parafraseando a Lacan, es aquel que "se supone que sabe" frente a un otro que "se supone que no sabe", y se

convierte entonces en un “intimidador” y no propiamente en un “mediador” del acceso a la cultura. La exigencia de que la educación tenga en cuenta los procesos complejos a partir de los cuales se produce el pensamiento, requiere que esta no sea dogmática, y para ello es necesario que el maestro no se erija como una instancia en la lógica de una relación de poder, sino como alguien que está sometido a las leyes de la lógica y de la demostración, y a la obligación de sustentar sus propias ideas.

La tercera condición del diálogo, consecuencia de las dos anteriores, es el respeto tanto por el otro como por uno mismo. Respeto significa “tomar en serio el pensamiento del otro”, pero también asumir la defensa del pensamiento propio. Todo ello en el marco de un reconocimiento de que la discusión no es una confrontación, a la manera sofística, sino un debate que se da en el marco de la aceptación de las normas de la lógica y de la demostración, que existen y se sustentan por sí mismas, y que las partes comprometidas asumen como válidas. Por ello, respeto no significa “tolerancia pasiva frente a la opinión del otro”, convivencia pacífica en la que cada uno “tiene su punto de vista y respeta el ajeno con tal de que no se metan con el suyo”. En esas condiciones, “no hay diálogo sino monólogos superpuestos”. La discusión efectiva es una forma suprema de respeto por el otro.[21]

Al hacer suya una práctica de debate y controversia orientada por estos criterios, síntesis de la mejor tradición filosófica, como puede observarse en su obra, Zuleta significa necesariamente la afirmación de unos valores intelectuales que ponen en cuestión la sofística y la retórica, tan características de nuestra “cultura colombiana”, de corte parlamentario, en todos sus matices políticos, e incluso académicos. El diálogo con los grandes autores, que presentamos a continuación, es la mejor ilustración de la aplicación rigurosa de estos criterios.

---

21 Estanislao Zuleta, “Tribulación y felicidad del pensamiento”, en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, p. 20.

El diálogo con Sartre

El ejemplo probablemente más representativo de diálogo de Zuleta con una gran figura de la cultura lo podemos encontrar en su relación con Sartre, quien tuvo un inmenso significado en su desarrollo intelectual. A diferencia de Heidegger, Freud, Marx, Mann, Platón, Kant, Hegel, o muchos otros, Sartre no es para Zuleta un maestro en el sentido clásico de la palabra, sino un igual, un "compañero de ruta", un "hermano mayor". La lectura y el trabajo alrededor de sus obras comienzan desde muy temprano, como él mismo lo narra en varias entrevistas.[22] Sus conferencias están repletas de menciones a las tesis del filósofo francés. El debate con su filosofía es una referencia fundamental a la que apela permanentemente para construir los términos de un diálogo, y desarrollar de manera subsidiaria sus propias ideas. En buena medida, la obra de Zuleta se podría interpretar como un permanente diálogo con Sartre.

Los problemas filosóficos de las primeras obras de Sartre estarán siempre presentes en la meditación de Zuleta, como es el caso, por ejemplo, de la imaginación y de lo imaginario. Probablemente, pocos lectores habrán observado que el "Elogio de la dificultad" comienza con una referencia a "la pobreza y la impotencia de la imaginación", afirmación de clara estirpe sartreana, que se asume como una adquisición definitiva. En el ensayo "Idealización en la vida personal y colectiva", la reflexión sobre la sublimación y la idealización giran alrededor del problema sartreano de la imagen. La influencia de Sartre se expresa también en la relación necesaria que establece Zuleta entre la literatura ("que había sido una pasión desde la infancia", según sus propias palabras) y la filosofía; la literatura es el "material empírico" privilegiado de sus investigaciones filosóficas, como lo afirmamos repetidas veces en este libro.

---

[22] Cfr. *Conversaciones con Estanislao Zuleta*, Cali, Fundación Estanislao Zuleta, 1997.

Hay que recordar que en Sartre la literatura y la filosofía tienen una estrecha conexión.

No se trata, sin embargo, de una inscripción simple y sin sobresaltos en el universo intelectual de un pensador. No se trata tampoco de aquellos continuadores de la obra de un filósofo que asumen sus conceptos como un punto de partida incuestionable para, sobre esos supuestos no interrogados, construir un edificio de cuyos fundamentos no pueden dar cuenta, como es el caso de muchos de los que se dicen (o se decían) marxistas. Por el contrario, las críticas a Sartre son permanentes. Los análisis fenomenológicos contenidos en *El ser y la nada* le parecen fundamentales y uno de sus esfuerzos es buscar integrarlos a una perspectiva psicoanalítica; pero, al mismo tiempo, la filosofía de la conciencia desde la cual se construyen le parece inaceptable desde la misma posición. De esta manera, los puntos de vista del filósofo francés son, al mismo tiempo, valorados y cuestionados, y de este tenor es en general su relación con él.

Es interesante observar cómo proyecta en Sartre sus propias dificultades intelectuales, las características mismas de su pensamiento, o errores que se pueden fácilmente descubrir en su propio trabajo. Zuleta nunca pudo desembarazarse de la teoría sartreana de la "mala fe", ni de la consideración del error desde el punto de vista moral; pero afirma que es Sartre quien estaba equivocado.[23] Existe, pues, una especie de "transitivismo infantil" ("el niño que golpea a su compañero dice que fue golpeado por él") en la "pelea" con Sartre, una permutabilidad de las posiciones, un juego permanente de proyección y de introyección. Por este motivo, consideramos que se trata de una relación que trasciende el plano puramente intelectual. Es muy frecuente, cuando trata de discutir un

[23] Estanislao Zuleta, *Estudios sobre la psicosis*, Medellín, Editorial Percepción, 1990, p. 20. El desarrollo de esta idea se hará más adelante en el acápite "El sesgo racionalista de la interpretación", así no sea de manera directa.

problema, cualquiera que sea, que tome como punto de referencia la forma como lo esboza Sartre para, a través de esta mediación privilegiada, construir los términos de un debate y desarrollar su propio planteamiento. Múltiples ejemplos se pueden encontrar en este sentido en las conferencias que han sido reproducidas en forma de libro.

En una intervención en un foro sobre literatura y filosofía en 1981, Zuleta trataba de mostrar cómo el trabajo del literato trasciende siempre sus intenciones y sus ideas conscientes, y no es nunca de manera evidente "la simple ilustración o ejemplificación de un saber teórico adquirido por medios no literarios", sobre la base de que "el hombre sabe más inconscientemente y puede formular más preconscientemente de lo que es capaz de sostener y soportar conscientemente". Esta idea se podría desarrollar de manera abstracta y directa apelando directamente a los conceptos psicoanalíticos. Sin embargo, Zuleta se remite a Sartre, como hace muchas veces en sus conferencias, para poner de presente el diálogo implícito que se puede reconstruir en su obra entre sus trabajos filosóficos y sus textos literarios, a propósito de la relación entre lo consciente y lo inconsciente. Mientras en *El ser y la nada* el "Sartre filósofo" refuta el psicoanálisis a nombre de una posición "ingenuamente cartesiana", en *La náusea*, el "Sartre artista" hace un aporte a la teoría de la esquizofrenia. Se establece así la confrontación entre dos posiciones que configuran los polos de un diálogo y una comunicación.[24] El recurso a Sartre no es simplemente una muy erudita ilustración de una idea, sino la expresión de una tendencia fundamental de su pensamiento, que solo puede abordar un problema reconstruyendo y polarizando los términos de una pregunta para, en ese juego de oposiciones, construir la posibilidad del acceso a un saber. Por fuera del diálogo, el conocimiento es difícilmente concebible en Zuleta.

---

[24] Revista *Lucernula*, núm. 2, Cali, 1982.

En el libro *Estudios sobre la psicosis* también podemos encontrar un extraordinario ejemplo de este diálogo crítico con Sartre. El objetivo del libro es, como el nombre mismo lo dice, la presentación de algunas características del pensamiento y del comportamiento psicótico. Desde este punto de vista, resulta a primera vista inútil apelar a una filosofía de la conciencia, como la que aparece en las obras filosóficas tempranas de Sartre, sabiendo que la psicosis, por su definición misma, desborda los límites del ámbito consciente. No obstante, Zuleta comienza por hacer un rodeo por la teoría de la comprensión y de la intencionalidad en Sartre para mostrar sus dificultades y sus callejones sin salida. ¿Existe alguna necesidad interna en el concepto de psicosis que haga necesario contraponerla a una filosofía de la conciencia, y más exactamente, a aquella desarrollada por Sartre? En nuestra opinión, ninguna. La necesidad de este rodeo no la impone, pues, el problema de la psicosis, sino la forma misma del pensamiento de Zuleta que no puede abordar un tema particular sin apelar a una contraposición, a una referencia, con respecto a la cual desplegar un saber determinado y llevar a cabo una exposición.[25]

Es un hecho indudable que Zuleta se inscribe claramente en la dinámica de un proyecto intelectual definido por Sartre desde sus primeros escritos literarios o filosóficos, como *La náusea* (1938) o *El ser y la nada* (1943), pero sobre todo a partir de los textos finales de los años cincuenta, sesenta e, incluso, setenta —*San Genet comediante y mártir* (1952), *Problemas de método* (1957), *Crítica de la razón dialéctica* (1960), *El idiota de la familia* (1971)— que, en relación con sus primeras obras, han sido considerados como la sustitución de un segundo volumen nunca escrito de su primera gran obra filosófica inicial, y como su gran apertura tanto a los problemas de la historia y de la sociedad, que estaban implícitos en la conceptualización

---

[25] Véase Estanislao Zuleta, *Estudios sobre la psicosis*, *op. cit.*, capítulos 1, 2, 9 y 10.

filosófica inicial, como de las ciencias humanas en general (el marxismo, el psicoanálisis, la lingüística, la antropología, la sociología, etc.).

El ensayo "Marxismo y psicoanálisis", publicado en 1963, en el tercer número de la revista *Estrategia*[26] y que, según sus propias palabras, recoge los resultados de "la principal preocupación teórica que había tenido en los últimos diez años" —buscar puntos de coincidencia entre el marxismo y el psicoanálisis—, no es otra cosa que la respuesta y el desarrollo, en nuestro medio, del proyecto intelectual presentado por Sartre en *Problemas de método*, a propósito de la relación entre Marx y Freud. Por lo demás, la influencia de Sartre se manifiesta de manera clara en la orientación general de la revista, sobre todo en las ideas desarrolladas en los artículos de política revolucionaria que aparecen allí publicados y que se atribuyen a su nombre: la defensa de la acción consciente, el antidogmatismo, etc.[27]

El ensayo de Zuleta se inscribe en el proyecto intelectual de *Problemas de método*, en múltiples sentidos, así sean contradictorios. En términos positivos, se asumen allí de manera muy fecunda ideas que están directamente emparentadas con Sartre; en términos negativos, el texto es una "pelea" con la filosofía de la conciencia de Sartre, desde la posición de Freud y Marx. Resumiendo ambas orientaciones, el ensayo podría

---

[26] La revista *Estrategia* merece una mención especial, ya que marcó historia en la izquierda en Colombia. Solo aparecieron tres números, pero allí se publicaron textos muy importantes como los ensayos que luego se convirtieron en el libro *Estudios sobre el subdesarrollo colombiano* de Mario Arrubla, que fue pionero en la literatura de izquierda sobre la sociedad colombiana. En nota de pie de página de la revista se aclara que Zuleta participó activamente en la elaboración de estos textos.

[27] Los ensayos son los siguientes: "Claves para el debate electoral: las elecciones de 1962" (*Estrategia*, núm. 1) e "Introducción a un debate sobre la política revolucionaria" (*Estrategia*, núm. 2). Fueron recogidos por Gonzalo Cataño en el libro *Colombia: estructura política y agraria*, Medellín, Ediciones Estrategia, 1971.

interpretarse como una especie de *compte-rendu* filosófica sobre Freud y Marx, a partir de la problemática sartreana; asumiéndola, pero poniéndola seriamente en cuestión.

Problemas de método es un pequeño libro, originalmente escrito por encargo de una revista polonesa que quería consagrar un número a la cultura francesa, y dedicar un capítulo a la "situación del existencialismo en 1957". Posteriormente, aparece reproducido en la revista *Temps modernes*, "modificado para adaptarlo a los lectores franceses". Según el propio Sartre su idea era mostrar, a partir del desarrollo del problema de la relación entre la existencia y el saber, el conflicto que, en su opinión, desgarraba la filosofía de su momento, desde la perspectiva de una pregunta: "¿tenemos hoy en día los medios para constituir una antropología estructural e histórica?" El texto, que inicialmente aparece como una "obra de circunstancia", se convierte poco después en la primera parte de *La crítica de la razón dialéctica*, la segunda gran síntesis filosófica de Sartre, después de *El ser y la nada.* Un poco más adelante, aparece publicado *El idiota de la familia*, la gran obra final, escrita a la sombra del ruido intelectual de su momento y en la cual, a través de la historia de un hombre, Flaubert, y de una obra, *Madame Bovary*, el filósofo debate y refuta, sin que ese fuera incluso su objetivo, las vanas querellas del mundo intelectual francés de ese momento: la "muerte del hombre", el estructuralismo a ultranza. Ese inmenso trabajo es concebido por el propio Sartre, desde la primera frase del prefacio al libro, como la continuación de *Problemas de método.* No hay que olvidar además que esta obra tiene un importante antecedente en el gran estudio sobre Jean Genet, el poeta contemporáneo y gran amigo suyo: *San Genet comediante y mártir*.

De esta manera, y a pesar de ser una obra relativamente coyuntural, que por sus características mismas es desordenada, inconclusa, intermitente en el desarrollo de sus temas, relativamente improvisada, *Problemas de método* no deja de ser la mejor expresión resumida de la orientación fundamental del

pensamiento de Sartre de la segunda y última parte de su vida, y síntesis de su último proyecto intelectual. Por tal motivo, podemos tomarla como referencia si queremos ubicar la relación de Zuleta con el pensamiento de Sartre. Por lo demás, habría que agregar que este libro tuvo en otros países de América Latina un eco similar al que tuvo en Colombia, y contribuyó de manera significativa al éxodo de muchos intelectuales de los partidos comunistas.

La orientación fundamental de Sartre, como se expresa en *Problemas de método*, es la reivindicación de una "filosofía concreta", y la afirmación de una "exigencia de concreción", en clara revuelta contra la filosofía universitaria de su momento en Francia, o incluso de las interpretaciones marxistas preponderantes. La afirmación de una filosofía concreta va de la mano con la sustentación de una posición activista, de revuelta contra "la abstracción del idealismo universitario" que, según Vincent Descombes,[28] creía encontrar en los hechos de la sociedad contemporánea la realización de su "ideal". Para Sartre, por el contrario, la realización de este "ideal" conlleva la acción y la oposición a una realidad que no coincide con unas mínimas exigencias éticas. La "filosofía concreta" se convierte así en un programa práctico de oposición. Sartre será el hombre que hará siempre presencia a favor de la URSS, de China, de Cuba, de Argelia, de los obreros, de los estudiantes, de las mujeres, de "los condenados de la tierra", de los desposeídos del mundo. La guerra, la ocupación, la resistencia, los años que la siguieron, dice Sartre, "nos obligaron a comprender [...] por fin que lo concreto es la historia y la acción dialéctica".[29]

En su reivindicación de una filosofía práctica, *Problemas de método* subraya de múltiples maneras la prioridad de la

---

[28] Vincent Descombes, *Le meme et l'autre, quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981, p. 30.

[29] Jean-Paul Sartre, "Problemas de método", en *Crítica de la razón dialéctica*, Libro I, Buenos Aires, Losada, 1978, p. 27.

acción y la idea de que la vida de cada cual es una creación y una responsabilidad personal. Unas pocas frases podrían resumir lo esencial de su orientación filosófica: "los hombres hacen la historia sobre la base de condiciones reales anteriores [...] pero son *ellos* los que la hacen, y no las condiciones anteriores"; "el hombre, [...] es *a la vez* el producto de su propio producto y un agente histórico que en ningún caso puede tomarse como un producto"; "el hombre se caracteriza ante todo por la superación de una situación, por lo que logra hacer de lo que han hecho de él, aunque no se reconozca nunca en su objetivación".[30]

En este sentido, Sartre significa la afirmación de una serie de valores o de ideales de acción y de libertad, en un plano ético, político e intelectual, en una dirección completamente opuesta a lo que serán, en los años sesenta, los valores propuestos por el estructuralismo. Refiriéndose a uno de los máximos representantes de este modelo estructuralista, Marshall Berman escribe:

> Foucault ofrece a una generación de refugiados de los sesenta una coartada histórica mundial para explicar el sentimiento de pasividad e impotencia que se apoderó de tantos de nosotros en los setenta. Es inútil tratar de resistir a las opresiones e injusticias de la vida moderna, puesto que hasta nuestros sueños de libertad no hacen sino añadir más eslabones a nuestras cadenas; no obstante, una vez que comprendamos la total inutilidad de todo, podemos por lo menos relajarnos.[31]

A contrapelo del "panoptismo" —la sociedad es una hermética "jaula de hierro" o una "máquina panóptica", frente a la cual la única alternativa que tenemos es adaptarnos a sus

---

[30] *Ibid.,* pp. 75-77.

[31] Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Bogotá, Siglo XXI Editores, 1991, p. 25.

barrotes de hierro o a unos "efectos de poder que prolongamos en nosotros mismos, ya que somos uno de sus engranajes"[32]—, y del "nuevo eleatismo"[33] —para "alcanzar lo real hay que dejar de lado lo vivido"[34] (la apariencia, la subjetividad, la ilusión, el devenir, la historia y el movimiento) a nombre de la ciencia, del "sistema" y de la búsqueda de "estructuras invariantes"—, que se imponen a través de la vertiente estructuralista de la generación intelectual que predomina en los años sesenta en Francia, Sartre significa la reivindicación de un espacio para la lucha y para el combate, y de los valores de transformación de la vida personal o colectiva, en el marco de una afirmación de las posibilidades de la libertad y de la creación humana: el hombre se podrá encontrar alienado, mixtificado o cosificado, pero sigue siendo un hombre. Zuleta en nuestro medio, como aspiramos a demostrar, se inscribe sin lugar a dudas en esta misma dirección.

A diferencia de la lectura estructuralista que se impone en Francia en los años sesenta, la lectura que hace Sartre de Marx pone en primer plano una "exigencia de concreción", que busca "alcanzar a las personas y a las cosas en su existencia concreta". Marx, según Sartre, es "el primero en afirmar la especificidad de la existencia humana", y de tomar "al hombre concreto en su realidad objetiva". Lo que Marx pone en el centro de su investigación es al hombre concreto, "ese hombre que se define a su vez por sus necesidades, por las condiciones materiales de

---

32 Citado por Marshall Berman, *ibid.*, p. 25. Panoptismo es una metáfora para designar la sociedad y, negativamente, el significado de la acción humana, que expresa la concepción estructuralista de los años sesenta y setenta en Francia. En el libro de Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, se puede consultar el capítulo "El panoptismo" (México, Siglo XXI Editores, 1976, pp. 199-230).

33 Según la expresión de Henri Lefebvre que da nombre a su artículo "Claude Lévi-Strauss et le nouvel éléatisme", en *L'idéologie structuraliste*, Paris, Éditions Anthropos, Collection Points, núm. 66, 1971, pp. 45-110.

34 Claude Levi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1975, p. 61.

su existencia y por la naturaleza de su trabajo, es decir, por su lucha contra las cosas y contra los hombres".[35]

En el marco de esta interpretación, las "entidades objetivas" que el marxismo describe (modos de producción, clases, etc.) son formas abstractas, que solo pueden aislarse y tienen sentido como construcciones metodológicas, ya que el verdadero soporte de la vida social es "la vida real, de los individuos vivos reales", que viven en condiciones definidas, y que hablan el "lenguaje de la vida real", según la célebre expresión de *La ideología alemana*. Se trata, pues, de una concepción humanista del pensamiento de Marx, que afirma la especificidad del acto humano y su irreductibilidad a las condiciones que lo determinan. Desde esta perspectiva, el acontecimiento histórico no se agota en una significación conocida de antemano, ni es tampoco un "residuo contingente" de un proceso estructural y abstracto. Las premisas del método de Marx son los hombres mismos.

Althusser por el contrario, sin solución de continuidad con el marxismo mecanicista y vulgar, aunque de manera más sofisticada —y no sin hacer algunos aportes importantes, hay que reconocerlo—, nos va a presentar un poco más tarde una concepción del marxismo, cientificista y positivista, en la que se ahoga toda forma de subjetividad, de acción consciente y de intencionalidad.[36] La historia ya no es la hechura de los hombres concretos, sino el efecto de unas entidades impersonales y abstractas, que imponen ciegamente su lógica. El acento se coloca en entidades objetivas y anónimas consideradas como los verdaderos agentes de la historia (modos de producción, fuerzas productivas, relaciones sociales de producción, clases, etc.), en estructuras y en procesos reales que hablan el

---

35 Jean-Paul Sartre, "Problemas de método", *op. cit.*, p. 22.

36 Cfr. Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI Editores, 1967, y Louis Althusser, Etienne Balibar, *Para leer el capital*, México, Siglo XXI Editores, 1969.

"lenguaje de la producción", poniendo entre paréntesis a los individuos que intervienen, sirven de base y son portadores de esos procesos. Se trata, pues, de una interpretación estructuralista, claramente antihumanista, del pensamiento de Marx.

La interpretación que hace Zuleta del pensamiento de Marx se inscribe, sin la menor duda, en la perspectiva de Sartre. En esta dirección habría que citar uno de sus escritos breves, "El individualismo de Marx" —escrito en 1985, casi 22 años después de "Marxismo y psicoanálisis"—, en el que señala cómo

> el rasgo propio, característico y, por así decirlo, el acento personal del pensamiento de Marx, tal como se manifiesta desde sus primeros escritos hasta las últimas obras y se conserva a través de una compleja evolución intelectual, es su individualismo radical.

Aquello que apartó a Marx del individualismo político liberal, y que se encuentra muy seguramente en la base de su crítica a los derechos humanos, afirma Zuleta, es precisamente la exigencia de pensar "las formas económicas y políticas en términos de los individuos concretos, con sus determinaciones específicas y sus posibilidades reales"; y "los individuos reales en el contexto de sus múltiples determinaciones y en la estructura de sus posibilidades efectivas".[37]

La presentación de este punto de partida filosófico central del pensamiento de Marx —tal vez el más importante— es un eco de lo expuesto en el mismo sentido en "Marxismo y psicoanálisis". Utilizando términos muy similares a los de Sartre, Zuleta señala allí que la lógica y el sentido de la historia no se encuentran propiamente en estructuras objetivas e impersonales, que imponen ciegamente sus directrices a unos sujetos pasivos, sino en "los hombres reales, en las relaciones que [estos] tienen entre sí y con la naturaleza". Los hombres

---

[37] Estanislao Zuleta, *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos*, *op. cit.*, pp. 123 y 125.

hacen la historia. Si tienen la ilusión de que el sentido de sus actos proviene de una lógica impersonal, o de que la situación en que están inscritos es movida por fuerzas exteriores, ello se debe "exclusivamente a que han perdido el control de sus productos y de sus relaciones".[38] Pero ello no es más que una apariencia que el análisis debe develar pero, al mismo tiempo, explicar en su necesidad.

Esta interpretación humanista, no es solo la clave de la lectura de Marx, sino también el punto de partida para la interpretación y la lectura que hace Zuleta de Freud que, inspirada claramente en la misma "exigencia de concreción" formulada por Sartre, es una lectura no estructuralista. Freud, tanto en la descripción de las etapas de desarrollo de la sexualidad, como en el estudio del complejo de Edipo, muestra cómo el resultado de los dramas iniciales que producen al sujeto humano depende de la forma concreta de la familia: "la situación social de los padres, la manera personal como desempeñen sus funciones"; "la actitud de la madre y la manera como asume su papel, la relación con el padre y la actitud de la pareja en el devenir social, etc.".[39]

La singularidad de la vida de una persona, o la particularidad de un acontecimiento, no se pueden considerar como elementos contingentes y carentes de importancia para la comprensión del conjunto de la vida individual o social.[40] En el estudio del sentido de un comportamiento no se puede, pues, apelar solamente a la descripción de una estructura errante que se impone por encima de la historia, sino que se debe tener en cuenta todo el acervo de significaciones que la historia concreta —individual o colectiva— aporta a la constitución de la identidad y a la conformación sexual del sujeto humano. El desarrollo de la

---

[38] Estanislao Zuleta, "Marxismo y psicoanálisis", *en Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, p. 211.

[39] *Ibid.*, pp. 219 y 215.

[40] *Ibid.*, p. 211.

sexualidad y el ingreso a un orden simbólico (el complejo de Edipo) varían enormemente en función de la forma específica que asume la familia en un momento dado, que se convierte así en un factor fundamental del desenlace del proceso.[41]

Este tipo de interpretación tiene implicaciones prácticas. En una relación analítica no se trataría tanto de delimitar una estructura, es decir, de definir los lugares abstractos en que el sujeto se ubica con respecto a sí mismo y al analista, como de recuperar la "novela", es decir, de reconstruir un texto singular que sirva de punto de referencia al individuo. En este sentido, el estructuralismo lacaniano y el tipo de práctica que de allí se deriva, le eran ajenos. Su "sensibilidad psicoanalítica" no estaba orientada a buscar la manera como una persona concreta se inscribe en la universalidad de una estructura, o en los lugares abstractos de unos discursos, sino a la captación de la singularidad del habla —en el sentido lingüístico del término— y del tipo de "idiolecto" que utiliza, entendido este último como el espacio por excelencia de "comprensión" y transformación de una situación psíquica. "Hay que pensar como novelista", me repetía cada vez que estudiábamos casos concretos de psicoanálisis, es decir, hay que dar toda la importancia a la particularidad tanto del discurso como de la situación vivida. La literatura se convierte así en un "ingrediente" fundamental del psicoanálisis tanto desde la posición del analizando como del analista. Este tipo de concepción de la relación analítica lo colocaba, pues, en el centro de la polémica.[42]

En coherencia con los puntos de identidad postulados en la interpretación de Marx y Freud, una de las orientaciones fundamentales de Zuleta es la búsqueda de la integración del marxismo y el psicoanálisis, en una clara continuidad con el

---

41 Para una ilustración de esta idea, véase *ibid.*, pp. 220-221.

42 El lector no versado en psicoanálisis debe comprender que, por problemas de extensión, no podemos entrar en la exposición y sustentación detallada de estas afirmaciones.

proyecto intelectual de la última parte de la vida de Sartre. Mientras el filósofo francés desarrolla el problema en términos fundamentalmente metodológicos —de allí el nombre del libro *Problemas de método*— Zuleta, si bien asume como marco de referencia esta misma orientación, explora el problema a partir de una muy detallada y minuciosa reflexión sobre la relación entre el individuo y la sociedad. Se trata, pues, de una manera de asumir creativamente el pensamiento de Sartre, es decir, de desarrollarlo en el espacio definido por conceptos no elaborados por él, y no simplemente de repetirlo. En las líneas siguientes trataremos de mostrar los puntos en común, y las diferencias de perspectiva que aparecen en la elaboración de este tema fundamental.

El marxismo para Sartre, como expresión por excelencia de una filosofía concreta, es la "insuperable filosofía de nuestro tiempo"; sin embargo, al simplificarse y dogmatizarse, se ha transformado en una colección de generalidades vagas en las que se hace entrar a la fuerza los acontecimientos o las personas en un conjunto de "esquemas *a priori*", que en lugar de "profundizar en los hombres reales" o en los procesos singulares, "los disuelve en un baño de ácido sulfúrico". La propuesta de Sartre es que el marxismo debe abrirse a la posibilidad de ser enriquecido y completado con teorías adicionales —las llamadas "disciplinas auxiliares"— y con los grandes resultados de la cultura, que muchas veces se desarrollaron en contra suya, debido a su cerramiento y a su dogmatismo: el psicoanálisis, el existencialismo, la sociología norteamericana, la lingüística, la historia, etc.

La "exigencia de concreción" se transforma, entonces, en una exigencia metodológica, es decir, en la búsqueda de un marco general en el cual puedan encontrar un lugar las diferentes disciplinas. Por ello, buena parte del texto *Problemas de método* no es otra cosa que el esfuerzo por redefinir, en estrecha relación con el existencialismo, los términos del método de Marx que el marxismo vulgar había transformado en una serie

de exigencias abstractas que dejaban por fuera la originalidad de los hechos y de los acontecimientos, y la creatividad de la acción de las personas concretas.

El método de Marx es definido por Sartre como un método "progresivo-regresivo", que rechaza de antemano toda forma de "a-priorismo". Se trata, en un primer "momento regresivo", de agotar el objeto de estudio en su singularidad, de precisar el "conjunto sintético" y "la jerarquía de situaciones heterogéneas" que definen las condiciones a partir de las cuales se produce un acontecimiento o la vida de una persona, atendiendo no solo a los aspectos particulares, sino también a las estructuras sociales, tanto en su generalidad, como en la forma en que son vividas en el espacio particular de una vida —en la infancia, o a través de la familia—; y en un segundo momento "progresivo" de entender el proceso que conduce, desde dichas condiciones, a un resultado determinado: una obra, un gesto, una vida, etc. No se puede entender de manera mecánica este paso, sino por la mediación de *un proyecto*, a través del cual el hombre da sentido a sus actos, trasciende y supera su situación objetiva para alcanzar un producto haciendo uso de su capacidad creadora, de su libertad, de su posibilidad de "hacer el mundo". Aquí, una vez más, se afirma la idea de que el hombre no es solo efecto de unas condiciones objetivas, sino un "complejo" de posibilidades, que se define por su capacidad de superación de las circunstancias en que vive a través del trabajo y de la acción.[43]

En el marco de este método, síntesis entre la preocupación existencialista por "lo vivido" y la "exigencia de concreción" de Marx, Sartre desarrolla el problema de las "mediaciones sociales", entendidas como el conjunto de determinaciones

---

[43] Remito al lector interesado en una cabal comprensión del método "progresivo-regresivo" que propone Sartre, al capítulo III de "Problemas de método", *op. cit.*, en particular a las páginas 92-119, y más en particular aún, al ejemplo del estudio de Flaubert con que ilustra su idea, pp. 112-119. Trato de ser lo más claro posible, pero por razones de extensión no puedo entrar en explicaciones detalladas de un punto complejo como este.

que permiten "engendrar lo concreto", es decir, dar el paso de las grandes universalidades (el contexto, las estructuras) a las características singulares de la persona o el acontecimiento estudiados. Y es precisamente en el espacio definido por estas mediaciones donde es posible integrar al marxismo las llamadas "disciplinas auxiliares".

Zuleta, por su parte, en *Marxismo y psicoanálisis*, retoma los postulados básicos de Sartre y, como ya lo hemos indicado, los desarrolla desde la perspectiva de un problema específico: la manera como en el pensamiento de Marx y Freud la pareja individuo-sociedad es sometida a crítica y reformulada sobre la base de la idea de que el individuo es social "hasta en los repliegues más íntimos de su ser". A partir de este problema, reaparecen entonces en el texto de Zuleta todos los temas del proyecto sartreano: la exigencia de concreción y la reivindicación del hombre concreto, el significado del estudio de las mediaciones, la importancia de las disciplinas auxiliares, el afán por integrar marxismo y psicoanálisis, la familia como la mediación privilegiada entre el sujeto singular y la estructura social.

El punto de partida de Zuleta, como el de Sartre, es el pensamiento de Marx. La "filosofía burguesa" trabaja con una oposición entre individuo y sociedad en cualquiera de los dos sentidos siguientes: o potenciando el individuo, o potenciando la sociedad. En el primer caso, el individuo es "un ser aislado que entra *a posteriori* en relación con sus semejantes por contrato y se adapta por conveniencia a las condiciones de 'vida en sociedad'". [44] En el segundo caso, lo social tiene prioridad sobre lo individual y se convierte así en un principio determinante: "las categorías sociales" son "seres autónomos, actuantes y pensantes, que dejan oír a veces su voz a través de ciertos hombres, como los dioses nos comunican sus mensajes a través de los profetas".[45] Ambas posiciones tienen en común

---

[44] Estanislao Zuleta, *Elogio de la dificultad y otros ensayos, op. cit.*, p. 213.

[45] *Ibid.*, p. 222.

el hecho de que lo individual aparece como algo no social, bien porque el individuo se considere un *"a-priori"* o bien porque se considere resultado de una forma de ser de la sociedad, con todas las implicaciones que de allí se derivan.

Marx no toma partido por ninguno de los dos elementos de la opción: afirmar lo social a costa de lo individual o considerar "la 'sociedad' como una abstracción". El individuo no es un agente pasivo e "inconsciente", efecto de una historia impersonal o de un espíritu universal, que "la sociedad o la clase utilizan para proyectar en él su reflejo particular". La tesis de que el individuo es social es "un principio que, implícita o explícitamente, subtiende todos [sus] análisis"; "el individuo más particular expresa las condiciones generales de la sociedad"; "cada hombre es una forma particular de vivir la totalidad y conocerlo es conocer la sociedad que él es a su manera". Así, los conflictos personales o las llamadas "conductas antisociales" no aparecen como una expresión patológica, como una dimensión no social del comportamiento, sino como una manifestación por excelencia de lo social. En este planteamiento se encuentran algunos de los fundamentos conceptuales tanto de una "ética del reconocimiento del otro", como del interés por el estudio y la crítica de la vida cotidiana, que serán esenciales en el pensamiento de Zuleta, como veremos más adelante.[46]

La reivindicación del individuo como ser social es a la vez la afirmación de la referencia al hombre concreto como *telos* fundamental del pensamiento de Marx. Cuando Marx investiga "la propiedad, la mercancía, el dinero, el Estado, la división del trabajo", no solo se limita a discernir "las categorías sociales más generales" y a "descubrir las leyes objetivas de su desarrollo", sino también "su conformación como campo vital de cada hombre", el "elemento de toda interioridad, el campo

---

[46] Véanse los apartados, "La 'crítica de la vida cotidiana'" en el capítulo IV, y "La democracia como imperativo ético" en el capítulo VI.

histórico en que se forma la subjetividad".[47] Zuleta aprovecha la crítica de Marx para poner en cuestión los fundamentos de la teoría de la conciencia y de la subjetividad, característicos de la primera época de la actividad filosófica de Sartre. El estudio de la historia y de lo objetivo no excluye en Marx un estudio de las formas de la conciencia, sino que permite fundarlo de otra manera.

Como resultado de estas reflexiones, Zuleta formula entonces la pregunta fundamental a partir de la cual sería posible la integración del marxismo y el psicoanálisis. En Marx existe una exigencia insatisfecha de explicación psicológica. Si el individuo condensa en sí la sociedad, si no es un simple reflejo ni un instrumento pasivo de las estructuras sociales, si las categorías económicas definen el espacio vital de existencia individual, si la acción es inherente al individuo; si el individuo es, en síntesis, un ser social, aparece entonces la necesidad de entender cómo lo es, y responder a esta pregunta es hacer psicología:

> La afirmación de que el hombre es un producto de su época, de su clase, de su familia y de su historia personal, plantea la necesidad de saber cómo esos condicionamientos se convierten en cualidades propias, en lugar de permanecer como fuerzas extrañas que lo condicionan y lo determinan. Se plantea la exigencia de saber de qué manera lo exterior deviene lo interior.[48]

Y el psicoanálisis puede proporcionar una respuesta. Freud, si lo despojamos de las ideologías individualistas y naturalistas[49] que aparecen en su obra, y desde las cuales es a menudo

---

[47] Estanislao Zuleta, *Elogio de la dificultad y otros ensayos, op. cit.*, p. 209.

[48] *Ibid.*, p. 212.

[49] Zuleta elabora en el texto que estamos estudiando una excelente crítica del artículo de Freud "Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte", que está publicado en *Obras completas*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1973, pp. 2011-2017.

interpretado, describe "la presencia eficaz de la sociedad en el individuo". Su estudio de la sexualidad humana, por ejemplo, no presenta propiamente una concepción "pansexualista" de la sociedad, no nos dice que la sexualidad sea la causa de los fenómenos históricos y sociales, sino que nos propone "una concepción sociológica del sexo". Sin perder de vista su base biológica, "Freud ha descubierto el carácter social, dramático e histórico de la sexualidad", y subrayado la prioridad de lo social sobre lo natural en la vida sexual humana.[50]

En el marco de esta interpretación reaparece, entonces, el problema de las "mediaciones sociales". Para Zuleta, a la manera de Sartre, es necesario desarrollar en qué consiste el nexo entre la particularidad de una vida y las condiciones generales de la vida social, las múltiples mediaciones entre la persona concreta y el conjunto social: la clase, la familia, la historia personal. Sartre decía que "los marxistas de hoy no se preocupan sino por los adultos"; operan como si naciéramos "en la edad en que ganamos el primer salario", dejando de lado que la experiencia de la alienación y de la cosificación, antes que en el propio trabajo, se vive primero, como niño, en el trabajo de los padres. Zuleta, en un sentido similar, dice que "el hombre no entra en un sistema de producción en calidad de economista", sino que "comienza por vivirlo como un conjunto de mandatos y prohibiciones, de funciones y de valores", en "sus necesidades, en su cuerpo, en su familia", hasta el punto de que "ese sistema imprime su sello a cualquier aventura personal". Y concluye con una frase de Confucio: "Tu hijo no es tu hijo sino el hijo de su tiempo", a la que replica con la idea de que el hijo "empieza a ser hijo de su tiempo ya en la manera que tiene de ser su padre". Se resalta así, en ambos casos, la importancia y la significación de la infancia como espacio de mediación privilegiado de conformación del sujeto singular.

---

50 Para el tema de la sexualidad, véase, *ibid.,* pp. 212-216.

Todos los temas básicos de Sartre están, pues, desarrollados por Zuleta a partir del problema de la relación individuo y sociedad. Hemos mostrado con detalle este vínculo para sustentar la idea de que el trabajo intelectual de Zuleta es un permanente diálogo con Sartre. El ensayo "Marxismo y psicoanálisis" se inscribe de manera clara en el proyecto intelectual de *Problemas de método* y en todos aquellos textos que lo apoyan o complementan. Y este ensayo, publicado en 1963, es sin lugar a duda un texto programático de lo que será la orientación intelectual de Zuleta durante toda su vida intelectual posterior. Quien quiera conocer los núcleos fundamentales de su pensamiento debe comenzar por su lectura.

El diálogo con Marx

El segundo ejemplo de confrontación dialéctica con los grandes autores lo encontramos en el diálogo permanente y reiterado con Marx que aparece en sus libros y conferencias. Sus trabajos sobre este autor son un extraordinario ejemplo de lectura rigurosa de una obra. De esta labor se conservan excelentes testimonios en los *Comentarios a la Introducción general a la crítica de la economía política*, los "Comentarios al capítulo I de *El Capital*" (inédito), la transcripción de muchas otras conferencias orales, pero sobre todo el ensayo "Reflexiones sobre el fetichismo", uno de sus pocos textos escritos, que condensa su interpretación del pensamiento de Marx y que bien podría hacer parte igualmente de la antología que construimos al comienzo de este libro.[51]

Uno de los más importantes aportes intelectuales de Zuleta fue su contribución a la construcción de una conciencia crítica en la izquierda en Colombia, a través del impulso y la realización de un trabajo de lectura no dogmática de Marx, en

---

[51] Casi todos los textos sobre Marx están recopilados en el libro de Estanislao Zuleta, *Ensayos sobre Marx*, Medellín, Editorial Percepción, 1987.

momentos en que la exégesis de su pensamiento era crucial para la orientación del debate político de sectores que tenían una incidencia importante en la vida del país. Alrededor suyo se organizaban grupos de lectura directa de *El capital*, orientados a promover un esfuerzo personal y directo de interpretación del texto sin la mediación de los comentaristas, o de las referencias "sagradas" y dogmáticas de los manuales.[52]

Al igual que en el caso de la relación con Sartre, su actividad intelectual apela, como recurso permanente para desarrollar ciertos temas prioritarios, a una continua contraposición crítica con la manera como Marx los formula y elabora. Para ilustrar esta idea vamos a mostrar detalladamente la manera como establece una confrontación y propone una síntesis entre dos temas que, aunque con un diferente grado de valoración, aparecen en el pensamiento de Marx: la crítica al capitalismo y a la división capitalista del trabajo, y la concepción de la democracia. Se trata de una muestra muy representativa de un trabajo de exégesis de la obra de un autor.

La crítica a los efectos del capitalismo sobre las condiciones de vida del mundo contemporáneo es uno de los temas más importantes de la labor intelectual de Zuleta. La "actitud anticapitalista" es uno de los elementos que más nítidamente define su identidad de intelectual crítico, desde el comienzo hasta el final de su vida, como se puede demostrar con el estudio de sus textos, desde los más tempranos artículos de los años sesenta publicados en la revista *Estrategia*, hasta las transcripciones de los últimos cursos dictados en la Universidad del Valle durante el segundo semestre de 1989, poco antes de su muerte, o a partir de sus propias declaraciones explícitas, públicas o en el ámbito de la comunicación personal.

---

52 Los grupos, que tomaban su nombre de las revistas que se publicaban, fueron los siguientes: Estrategia, Contraataque, Polémica, Veinte Varas de Lienzo y, finalmente, Ruptura en Cali, disuelto en 1977. El autor de este libro perteneció a este grupo.

Independientemente de los cambios en las condiciones políticas del mundo contemporáneo, de la crisis del socialismo o del oscurecimiento de las barreras que tradicionalmente definían la oposición entre la izquierda y la derecha, la crítica a los efectos del capitalismo sobre las condiciones de vida es para Zuleta uno de los logros más importantes del trabajo de Marx, con el que hay que contar como un resultado positivo y como una adquisición definitiva. En una conferencia dictada en Medellín en 1983, con motivo del centenario de su muerte, expresa así su posición frente al pensador alemán:

> La obra de Marx es una crítica fundamental de la civilización capitalista. Estar en contra de Marx muy frecuentemente suena como estar a favor del capitalismo. Estar a favor de Marx, sin duda alguna, es estar en contra del capitalismo. No tengo que ocultar ninguna carta, estoy en contra del capitalismo.[53]

Cada uno de los elementos de la utopía de una nueva sociedad o de una nueva forma de relación entre los hombres que elabora Zuleta, y que más adelante veremos con algún detalle, se construye a partir del análisis de los efectos del capitalismo sobre las relaciones humanas, las formas valiosas de la cultura o el desarrollo del pensamiento. Sin embargo, es importante entender que la crítica al capitalismo no consiste en un estudio autónomo e independiente, sino en un diálogo con Marx, a cuya mediación se apela permanentemente. Todos sus lectores recordarán la manera reiterada cómo aparece en sus textos la referencia a los capítulos XI, XII y XIII de *El Capital*, como rodeo inevitable cada vez que enfrenta el tema de la división capitalista del trabajo. Su crítica a la educación, por ejemplo, se establece sobre la base de una consideración crítica de las

---

[53] Estanislao Zuleta, *Ensayos sobre Marx*, *op. cit.,* p. 9.

exigencias del capitalismo. Y los análisis de Marx en estos capítulos son la referencia obligada para tal efecto.[54]

La crítica al capitalismo no se reduce a señalar las "irracionalidades" de una cierta forma de asignación de recursos económicos o las inequidades en la apropiación del producto social. En este sentido reconocía, incluso, que muchos de los grandes problemas materiales contemporáneos (salud, vivienda, etc.) podían ser solucionados sin apelar al recurso extremo de una transformación global de la sociedad. La crítica al capitalismo se refiere fundamentalmente a un tipo particular de racionalidad que cuantifica, sistematiza y planifica todo de acuerdo con un único fin "absoluto e incuestionable", como es la valorización del capital, o el incremento de las utilidades, pero que al mismo tiempo pone entre paréntesis los efectos sociales sobre los trabajadores, los consumidores y los demás sectores de la vida social. Poco importa, por ejemplo, si los trabajadores directos carecen de la inteligencia del proceso productivo y se convierten en "un apéndice de la máquina", en "un ser parcial incapaz de autonomía" y de decisión, o ven arruinada su vida por unas condiciones de trabajo que les impiden vivir, pensar, amar o desarrollar libremente sus posibilidades humanas. La racionalidad capitalista consiste, según expresión suya consagrada y repetida muchas veces, en "mínimo de gastos, mínimo de tiempo, máximo de tontería y máximo de utilidades". Y en este sentido constituye una "irracionalidad" desde el punto de vista de sus efectos sociales, o de sus consecuencias sobre el desarrollo de las posibilidades humanas. Para Zuleta el capitalismo, más que un sistema económico, es fundamentalmente una civilización y una cultura que engloba todos los aspectos y las condiciones de la vida humana, individual o colectiva. Y la crítica del capitalismo

---

[54] Para corroborarlo se puede consultar *Educación y democracia. Un campo de combate*, *op. cit.*, pp. 56, 99 y 175.

como civilización, está omnipresente en su pensamiento y en su trabajo intelectual.[55]

El segundo aspecto que queremos resaltar para ilustrar el diálogo con Marx es la compleja reelaboración que hace del tema de la democracia, a partir de una confrontación crítica con la forma como este problema es presentado por el pensador alemán. Su exposición nos permitirá mostrar la manera como se combina en el pensamiento de Zuleta la elaboración de una concepción positiva de la democracia con la crítica al capitalismo, en el marco de una exégesis rigurosa del pensamiento de un autor, fundamental en su actividad intelectual.

La concepción de la democracia que presenta Zuleta no se elabora, en una primera instancia, apelando a las fuentes del pensamiento político clásico, sino a través de un rodeo por la presentación que hace Marx del problema bajo la idea implícita de que no se puede decir nada sobre la democracia si no entendemos primero los límites y las posibilidades de la forma como este autor formuló el asunto. Una vez se aclara su posición, la reflexión se despliega con mayor libertad y recurre a fuentes más elaboradas. A la manera del *Aufhebung* hegeliano, la posición de Marx debe ser criticada, pero al mismo tiempo reconocida en su importancia y en su ámbito de validez, antes de seguir adelante.

Hoy en día, es casi un lugar común entre los analistas señalar que la democracia es negativamente valorada por Marx, quien

---

55 A comienzos de los años ochenta, Zuleta sostuvo una polémica sobre la universalidad de los derechos humanos y el respeto a las culturas en que ponía de presente la actitud positiva que habría tenido Marx frente a "los efectos civilizadores" de la colonización inglesa en la India a pesar de sus exacciones y abusos. De todas formas, de aquí no se podría deducir que Zuleta apelara a Marx para hacer una apología del capitalismo. Para reconstruir los términos del problema habría que consultar también la manera como Marx presenta el capitalismo como "factor de civilización" en el *Manifiesto del partido comunista*. Al respecto, se puede consultar la entrevista con Ramón Pérez, Ciro Roldán y Jaime Galarza, "II. El Imperialismo, las culturas, los derechos humanos", en *Conversaciones con Estanislao*, Cali, Fundación Estanislao Zuleta, 1997, pp. 127-137.

la considera como una forma política circunscrita a las condiciones de vida de la "sociedad burguesa", que había surgido de la Revolución francesa y del desarrollo del capitalismo. Una vez cumplida su tarea histórica, la democracia liberal debía ser superada en el marco de una nueva sociedad.[56] Durante una parte muy importante de su vida, sin embargo, Zuleta expuso y defendió de manera reiterada la posición de Marx frente al problema de la democracia, es decir, la idea de que existe una contraposición entre los ideales de la "sociedad burguesa", tal como aparece en las cartas constitucionales, y las realidades efectivas que se pueden apreciar en el plano económico y social. De nada sirven las normas del derecho si están en contradicción con las posibilidades reales de que disponen los hombres para hacerlas efectivas. Los derechos son inútiles si la sociedad en que se proclaman no ofrece las posibilidades de ejercerlos. Las garantías que una Constitución formalmente establece pueden perfectamente coincidir —y de hecho así ocurre— "con intimidaciones y coacciones prácticas, que las hagan irrealizables". Lo importante no es, pues, la igualdad formal ante la ley sino la igualdad real ante la vida. En este sentido repetía con frecuencia una frase atribuida a Anatole France: "La ley no prohíbe a nadie dormir bajo los puentes".

Aunque este planteamiento se conserva siempre y se reitera permanentemente en sus conferencias, con el paso del tiempo se observa una actitud cada vez más crítica frente a la posición de Marx y un intento de elaborar el problema de una manera más compleja, no limitándose simplemente a señalar el desajuste entre los ideales y los hechos. En esta progresión crítica uno de los puntos centrales que Zuleta esgrime contra Marx es la defensa de la validez de los derechos humanos. Marx no habría comprendido "el inmenso acontecimiento

---

[56] Al respecto se puede consultar el ensayo de Claude Lefort, "Droits de l'homme et politique", en *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981 (existe traducción al español de este texto por parte de Estanislao Zuleta).

político que significó la limitación del poder del Estado, por los derechos y las libertades" que la sociedad civil se reserva como espacios fundamentales de autonomía.[57] Al comentar los derechos humanos "Marx confundió la ideología individualista, sensualista, utilitarista o liberal de la época —a la que se opuso con mucha brillantez—, con el significado político del acontecimiento mismo de proclamación de los derechos humanos",[58] que critica como una simple expresión del individualismo egoísta del mundo capitalista.

No obstante, aun cuando la crítica a la manera como Marx formula el tema es cada vez mayor a medida que avanzamos en la cronología de sus discursos y conferencias, Zuleta entiende que la negatividad de su posición frente a la democracia está en relación con su crítica del capitalismo y con su denuncia de todas las formas de la dominación y de la explotación —tal como aparece por ejemplo al final del capítulo V de *El Capital*[59]—, para cuya formulación era necesario pasar de los aspectos ideológicos y políticos, que la "ideología" de la Revolución francesa exaltaba, a las condiciones sociales y económicas donde el panorama era completamente distinto. No se puede, pues, "botar el agua de la bañera con el bebé adentro", como él solía repetir. La diferenciación se impone. Es necesario comprender que la manera como Marx contrapone la democracia al capitalismo constituye una "falsa oposición", y que la construcción de "una concepción positiva de la democracia" no se puede convertir entonces, a la inversa y de una manera simple, en una defensa del capitalismo.

Por tales motivos, para Zuleta la defensa de los ideales democráticos no significa, bajo ningún punto de vista, una

---

[57] Estanislao Zuleta, *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos*, *op. cit.*, p. 101.

[58] "La democracia y la paz", conferencia dictada en el campamento del M-19 en Santo Domingo (Cauca), 1989, en *ibid*, pp. 9-30.

[59] Véanse los dos últimos párrafos del capítulo IV de *El Capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 128-129.

claudicación frente a la crítica del capitalismo, como algunos han tratado de afirmar. El propio Zuleta presenta la alternativa en los términos siguientes: "No [se puede] tomar la lucha por las libertades democráticas como [un] pretexto para defender la desigualdad, los privilegios y la dominación de clase"; pero no se puede tomar tampoco "la lucha por la igualdad, la justicia económica y la seguridad social, como [un] pretexto para abolir las libertades democráticas".[60] El proyecto político contemporáneo debería entonces formularse en los términos siguientes: ¿es posible acaso defender ideales democráticos y sostener al mismo tiempo una crítica del capitalismo? ¿Se puede acaso afirmar un ideal de transformación social y sustentar al mismo tiempo una concepción positiva de la democracia?

Para entender los términos de esta opción recordemos que en la tradición de la izquierda el instrumento básico que se ha postulado como medio para la transformación social ha sido casi siempre la vía totalitaria. Un sinnúmero de movimientos de inspiración marxista, directa o indirectamente, y a nombre de una transformación revolucionaria de la sociedad que busca hacer partícipe a los desposeídos de los bienes de la civilización, ha apelado al recurso del totalitarismo. En este sentido, el propio Zuleta señala que "la democracia no pertenece a las tradiciones de la izquierda que ha estado vinculada con el marxismo" y "el marxismo no es un pensamiento democrático". Y el pensamiento de Marx no lo era tampoco.[61]

A contrapelo de la tradición de la izquierda de donde él mismo proviene —a su manera— y en el marco de un debate complejo con Marx, Zuleta postula la democracia como un instrumento fundamental de transformación y cambio social,

---

60 Estanislao Zuleta, *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos*, Bogotá, Altamir, 1991, p. 106.

61 Se trata sin lugar a dudas de una idea bastante polémica. Está presentada en "La democracia y la paz", conferencia pronunciada en el campamento del M-19 en Santo Domingo (Cauca), en *ibid*., p. 9.

y no como el ropaje para la defensa del estado de cosas existente. El argumento más importante es que la democracia, con respecto al totalitarismo, tiene la ventaja

> de que nos compromete en un tipo de lucha sin la ilusión de tener una meta absoluta —la toma del poder y la nacionalización de los medios de producción— que dé solución a todos los problemas y cuyo resultado sería el surgimiento de una humanidad no conflictiva.[62]

En esta dirección, el principal aspecto de la concepción positiva de la democracia que presenta Zuleta, siguiendo las mejores fuentes de la filosofía política contemporánea,[63] y en clara contraposición con la posición de Marx, es el reconocimiento del conflicto como elemento constitutivo de las relaciones sociales. Esta idea está expuesta en el pequeño texto que se llama "Sobre la guerra", en los términos siguientes: "el conflicto y la hostilidad son fenómenos tan constitutivos del vínculo social, como la interdependencia misma"; "la noción de una sociedad armónica es una contradicción en los términos".[64] El mismo planteamiento aparece en el análisis que lleva a cabo de un texto de Kant que se llama *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, que el lector puede fácilmente consultar, donde lo expone a través de una exégesis del pensamiento del filósofo:

> Kant no considera, [...] la discordia, la contraposición de las autoafirmaciones, la multiplicidad de intereses y perspectivas en conflicto, como un estadio de la humanidad, superable propio de una nueva organización de la sociedad. Y, en consecuencia, no

---

[62] *Ibid.*, p. 17.

[63] Como el filósofo francés Claude Lefort. Uno de sus libros, *L'invention démocratique*, citado en nota anterior, era bastante conocido por Zuleta.

[64] Estanislao Zuleta, "Sobre la guerra", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, pp. 71-72.

tiene en perspectiva una comunidad integrada y armónica, una sociedad transparente y no conflictiva que pudiera prescindir del Estado y la normatividad jurídica.[65]

Apelando, pues, a las fuentes clásicas o a autores modernos, y en un claro distanciamiento con Marx, que nunca pudo liberarse del ideal de una sociedad transparente y liberada del conflicto,[66] Zuleta muestra que el conflicto es inevitable, irreductible y necesario. Una nueva sociedad no sería entonces aquella que ofrece la promesa de una solución definitiva de los dramas humanos, sino la que es "capaz de tener mejores conflictos. De reconocerlos y de contenerlos. De vivir no a pesar de ellos sino productiva e inteligentemente en ellos".[67] De allí se deriva entonces la exigencia de desarrollar espacios de solución de los conflictos en el marco de los cuales las diferencias no se traduzcan en la eliminación del adversario, sino en la valoración y el reconocimiento efectivo de su existencia y de sus derechos.

Una posición de esta naturaleza va de la mano con la reformulación del significado del poder y de la autoridad, en una dirección contraria a la ingenua posición de Marx acerca de la posibilidad de una abolición del Estado en una sociedad futura. El sueño de una sociedad armónica es acorde con la idea de suprimir toda forma de autoridad porque los conflictos se regularían por sí mismos, en los espacios definidos por la sociedad civil. El reconocimiento del conflicto como elemento constitutivo de las relaciones sociales, por el contrario, implica

---

[65] Estanislao Zuleta, *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos*, *op. cit.*, p. 97.

[66] Sobre el tema de la transparencia en Marx y el debate que Zuleta sostiene con esta idea volveremos en el capítulo IV, "La construcción de ideales y de 'mundos posibles'", en el apartado "La indagación por la imposibilidad de los valores".

[67] Estanislao Zuleta, "Sobre la guerra", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, p. 74.

necesariamente una nueva consideración del problema de la autoridad y del poder, que ya no pueden ser vistos solamente como una forma de explotación y de dominación, sino también como elementos constitutivos de los conflictos y de las identidades sociales.

Zuleta abogaba por la construcción de un Estado fuerte, que signifique efectivamente el monopolio del uso de la fuerza y se constituya en la contrapartida de la distribución del poder político en sectores privados de cualquier clase que sean: gamonales, paramilitares, narcos, guerrillas. Un Estado fuerte significa "la existencia de una normatividad a la cual el individuo pueda apelar para dirimir sus diferencias", sin que se presente entonces la necesidad de pasar a la violencia. Un Estado fuerte no es equiparable a una dictadura militar que, según su manera peculiar de ilustrar sus ideas, es paradójicamente tan débil, que le teme a los poetas o a los pintores.[68] En cualquier caso, es necesario que exista un control del poder por parte de aquellos sobre los cuales se ejerce. Y ello solo se puede lograr si la sociedad civil ha desarrollado la conciencia y la necesidad de los derechos humanos.[69]

Zuleta subraya, siguiendo igualmente lo mejor de la tradición de la filosofía política o de la sociología sobre este tema, que en la democracia la autoridad política asume la forma de un mandato revocable, a diferencia de otros regímenes en los cuales quien ejerce el poder se asume dueño de él, en "nombre de una identificación imaginaria con Dios, con la tradición nacional, con la raza, la verdad, la historia, el proletariado, o cualquier otra abstracción real, fantasía o creencia"; y, de esta manera, el gobernante aparece como origen de la ley e identifica su voluntad con la ley. En la democracia, por el contrario,

---

[68] Véase Estanislao Zuleta, *Educación y democracia. Un campo de combate*, *op. cit.*, pp. 85-88, e igualmente el artículo "Estado y sociedad", en Estanislao Zuleta, *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos*, *op. cit.*, pp. 35-43.

[69] *Ibid.*, p. 31.

nadie puede ejercer el poder por derecho propio, solo puede hacerlo provisionalmente por un periodo previsto; además, se ocupa por delegación y se puede reconquistar o perder. Esta nueva forma de la dominación política sería entonces una cara adquisición de la humanidad. Y así no aparece formulado el problema en Marx.

El paso a un primer plano del tema de la democracia en los círculos políticos e intelectuales, hasta el punto de llegar a convertirse en criterio de referencia fundamental tanto de la derecha como de la izquierda, significa el encuentro, o la coincidencia de dos culturas políticas, que se habían mantenido separadas durante décadas y que habían asumido posiciones independientes que aparecían como contradictorias: una cultura socialista (dentro de la cual hay que incluir el marxismo) y una cultura liberal. El encuentro de estos "dos mundos" es uno de los signos más importantes de las últimas décadas. La posición de Zuleta frente al capitalismo y la democracia se inscribe en este contexto.

La cultura liberal se caracterizaba por la importancia dada a la democracia liberal y a las formas políticas institucionales correspondientes. Sin embargo, la afirmación de la democracia significaba una oposición a una transformación revolucionaria de la sociedad, y en algunas de sus versiones, una defensa del capitalismo o una afirmación del orden existente, que iba acompañada de la primacía valorativa otorgada a las formas del consenso y de la integración sobre las posibilidades del cambio social.

La cultura socialista, por el contrario, se construía sobre la base de la crítica al capitalismo, sistema frente al cual se formulaban alternativas de transformación que iban desde los procesos graduales de cambio social hasta la formulación de proyectos revolucionarios de transformación social. La característica tal vez más importante de esta cultura, al menos en sus versiones marxistas más radicales, era el rechazo de la democracia liberal, cuya defensa era un asunto de segundo

orden, frente a los ideales de cambio social. El énfasis se ponía regularmente en los factores sociales y económicos, con un claro menosprecio de los factores políticos.

En el encuentro de las dos culturas ha estado en juego, sin lugar a dudas, la interpretación del pensamiento de Marx. El "realineamiento" a favor de la democracia ha significado para muchos de los que provienen de la "cultura socialista" una vinculación sin crítica a una defensa del orden y del consenso, dejando de lado la crítica al capitalismo y renunciando a su denuncia, hasta el punto de que la reivindicación y la reafirmación de la democracia ha llegado a ser incompatible con un ideal de transformación social, que constituye precisamente el patrimonio de Marx. La posición de Zuleta es mucho más compleja, como ya hemos visto. Elabora el encuentro de las dos culturas pero a partir de una exégesis minuciosa de la obra de Marx: recoge de su pensamiento lo que se debe conservar pero critica al mismo tiempo lo que ya no podemos aceptar desde nuestra situación histórica. Y apela a nuevas fuentes intelectuales para establecer una contraposición con la posición inicial de Marx. Se trata, pues, de un extraordinario ejemplo de exégesis minuciosa, crítica y creativa del pensamiento de un autor.

El diálogo con Freud

El tercer ejemplo de diálogo con los grandes autores lo encontramos en la relación compleja y profunda con Freud. Como resultado de la exégesis y la interpretación de sus textos, ha quedado un conjunto grande de conferencias orales transcritas, la mayor parte de ellas ofrecidas en el Centro Psicoanalítico Sigmund Freud[70] durante los años 1975-1977. Algunas han

[70] No tenemos elementos, ni es del caso, entrar a reproducir la biografía de este grupo de psicoanalistas. Solo habría que observar que la ruptura del grupo en 1977 generó un cúmulo inmenso de hostilidades y resentimientos, que marcaron la práctica del psicoanálisis en la ciudad de Cali. Las condiciones

sido publicadas en forma de libro y otras se conservan en grabaciones o en transcripciones que ameritarían una publicación. Son conocidos sus comentarios a textos como *La interpretación de los sueños*; *Inhibición, síntoma y angustia*; *Metapsicología*; *Más allá del principio del placer*; *Pegan a un niño*; *Psicología de las masas y análisis del yo*; *El yo y el ello*, los ensayos de Freud sobre el amor y la religión y muchas otras.

No es fácil describir lo que podría ser un aporte de Zuleta a la teoría psicoanalítica, y es tal vez en este campo donde más habría que lamentar la falta de textos escritos. Además, la polémica y la controversia alrededor de su figura y de su significado cultural no tiene otro espacio de mayor algidez que el psicoanálisis, no solo por su manera heterodoxa de ejercerlo,[71] sino también, por el hecho de que a su alrededor se formaron grupos para el estudio y la práctica de esta disciplina, que si bien tuvieron un significado y una dinámica en algún momento, también fueron el escenario de rupturas de gran trascendencia, incluso con ciertas graves consecuencias en la vida personal e intelectual de quienes allí estuvieron comprometidos. No se puede, desde ningún punto de vista, desconocer este tipo de situaciones cuando se hace una interpretación de su pensamiento. Muchos incluso desvirtúan por este motivo lo que podría ser un aporte intelectual suyo a la teoría psicoanalítica. Habría que observar, sin embargo, que, siendo consecuentes con esta lógica, el mismo criterio se debería aplicar a Freud y a Lacan.[72]

---

de esa ruptura no fueron ajenas a los presupuestos del proyecto mismo, ya de por sí difíciles: la división del trabajo existente entre ellos, la idealización de Zuleta y la omnipotencia de su presencia en el grupo, la falta de respeto e independencia entre los miembros, la circulación de la información sobre los pacientes y la concentración en Zuleta, entre otros aspectos. La única voz que se escuchaba en aquella silenciosa casa del barrio Menga era la de Zuleta.

71 Sobre este tema volveremos más adelante al final del capítulo III.

72 No hay que olvidar que en la historia del psicoanálisis encontramos claros ejemplos de este tipo de escabrosas situaciones personales. Roustang, en su

Una posible contribución de Zuleta al psicoanálisis no estaría de manera prioritaria en el desarrollo autónomo de un tema, sino en el significado del trabajo de exégesis, minucioso y detallado, de los textos de Freud que realizó durante años a través de sus conferencias, incluso hasta el final de su vida. En el momento en que se publiquen los principales materiales transcritos que se conservan se podrá contar con un punto de referencia para precisar el valor de su labor. En ese momento, las pasiones que se movilizaron en aquel entonces alrededor de su figura muy probablemente se habrán sosegado y será posible entonces una evaluación tranquila y ecuánime de sus posibles aportes. El auge de la formalización y de la matematización del psicoanálisis con todo el "reduccionismo" que implica, que aún hace presencia en nuestro medio, no es el ambiente más propicio para valorar el tipo de lectura de Freud que Zuleta realizaba.

Para evaluar el significado, la importancia y el alcance que tiene el trabajo de exégesis del pensamiento de Freud en el desarrollo del psicoanálisis, no hay que olvidar que para esta disciplina, por el hecho de estar inscrita en una práctica y en una relación de transferencia, el adelanto de la teoría depende no solo de los resultados de la clínica, sino también de una lectura de los grandes autores y muy en especial de Freud como exigencia fundamental. Por tal motivo, dar cuenta de la teoría de una manera abstracta y general, como puede hacerse por ejemplo con la física o las ciencias naturales, tiene serias limitaciones, a pesar de que se ha intentado repetidas veces.

---

libro *Un destin si funeste* (Paris, Les Éditions de Minuit, 1976), nos pone de presente el tipo de relación que existía entre Freud y sus discípulos. Negar que situaciones similares se producían en el marco de las relaciones en el grupo lacaniano sería ingenuo y vano. De hecho, contamos con algunos documentos al respecto. Habría que preguntarse por el origen de este tipo de problemas. Hay que reconocer, para comenzar, que muy probablemente las características mismas de la teoría que está en juego influyan significativamente. De todas formas, estas situaciones no invalidan la teoría.

El desarrollo del psicoanálisis no es ajeno a las peculiaridades individuales de sus cultores ni, como decía Zuleta, a las "inhibiciones, síntomas y angustias" de su fundador, o de sus continuadores.[73]

La labor de Lacan se define, por ejemplo, a partir de dos vertientes: por una parte, como una manera de poner a la "orden del día" las conclusiones del psicoanálisis con los resultados de la lingüística, la antropología estructural y otras disciplinas modernas, asumiendo un trabajo nuevo de reelaboración y de recreación del saber anterior en forma supremamente original; y por otra, como un "retorno a Freud", que él mismo convierte en una de sus primeras premisas, así sea en forma polémica. De esta manera, el trabajo puramente exegético se convierte en un espacio fundamental para el desarrollo de la teoría lacaniana, hasta el punto de que muchas veces las referencias puramente intelectuales priman sobre la observación clínica.[74] Todos los aportes de Lacan son subsidiarios en lo fundamental de este "retorno a Freud", y es en referencia a la exégesis de este que debe ser juzgada su validez.[75]

---

[73] En el excelente trabajo de Sarah Kofman, *L'enigme de la femme. La femme dans les textes de Freud*, publicado por Éditions Galilée (París, 1983), la autora, sobre la base de una reinterpretación de los materiales que ofrece Freud sobre su propia vida, interpreta la figura femenina que este nos presenta en sus textos, y muestra cómo las limitaciones de su percepción sobre la mujer son el resultado de sus propios dramas. Un trabajo similar hace Cornelius Castoriadis con respecto a la reflexión sobre la feminidad, que presenta Jacques Lacan.

[74] Con todo el respeto debido a una obra de renovación fundamental del psicoanálisis, debo observar que he hecho el esfuerzo de realizar el inventario de las referencias clínicas que aparecen en los *Écrits* de Lacan, en su edición francesa, y hay que reconocer que son escasas, y que algunas de las que aparecen no son propiamente resultado de su trabajo, sino referencias de otros autores, traídas a cuento para criticarlas. Se me objetará que esas referencias clínicas están implícitas. Muy seguramente. Que están en los *Seminarios*, es discutible. De todas formas, y aún reconociendo la inmensa importancia de Lacan en el desarrollo del psicoanálisis, como es mi caso, no hay que desconocer que en este sentido hay un aire muy distinto de Freud a Lacan.

[75] Con respecto a Lacan, hay que observar que su influencia no tuvo un lugar preponderante en la obra de Zuleta. Conocía sus *Écrits*, a través incluso de las

Hechas estas aclaraciones podemos afirmar, entonces, que si se tratara de resumir en un solo punto el resultado más significativo de la labor de confrontación dialéctica con Freud que realiza Zuleta, habría que observar que su principal contribución es haber resaltado, a través del trabajo de exégesis de su obra, la importancia del sentido como una referencia que está permanentemente presente en su consideración del inconsciente, así Freud pocas veces se refiera de manera explícita al problema.

En el contexto del debate contemporáneo, este aporte podría llegar a ser fundamental.[76] La más importante discusión actual acerca del descubrimiento freudiano se podría plantear alrededor del valor teórico que puede tener para el psicoanálisis el desarrollo del problema del sentido como atributo del inconsciente. Una de las corrientes dominantes actualmente asume como componente esencial de su interpretación una formulación meramente formalista del sentido —acorde con el "reduccionismo fonológico" de la lingüística tradicional— y limitándolo a una dimensión exclusiva del sistema consciente. Se trata, pues, como dice uno de los críticos de esta interpretación, de una "estrategia" para "evacuar el sentido" de la consideración del inconsciente.[77]

---

revistas en que fueron originalmente publicados, antes de aparecer en forma de libro en 1967, y valoraba mucho de sus aspectos. Pero no conocía mucho del resto de la obra, sobre todo aquella que se produce después de 1963. Hay que observar también que elaboró una crítica muy sólida a la teoría de la forclusión, que no ha sido publicada.

[76] Enuncio apenas un tema que merece un desarrollo exhaustivo.

[77] El problema del sentido ha sido elaborado por André Green, un psicoanalista poco apreciado por los lacanianos a ultranza, pero uno de los pocos que asumen el psicoanálisis como un trabajo intelectual, que debe responder a las reglas del pensamiento y no al dogmatismo de la línea de una escuela determinada. Al respecto se puede consultar *Le langage dans la psychanalyse*, publicado en París en la Colección Langages (IIes Rencontres psychanalytiques d'Aix-en Provence 1983), Sociétés d'édition "Les Belles Lettres", 1984. Consideraciones muy interesantes en este mismo sentido se encuentran en la obra de Cornelius

El problema del sentido es, pues, un punto central tanto para la práctica del psicoanálisis como para el desarrollo de la teoría que, por lo demás, podría dar pie a interesantes debates en nuestro medio. Infortunadamente, los círculos psicoanalíticos que conocemos en Colombia están marcados más por un "espíritu de escuela" que por el criterio de desarrollar una investigación real sobre el problema del inconsciente, siguiendo las normas del pensamiento, de la lógica y de la investigación. La "fidelidad a una línea" garantiza la pertenencia a una "internacional psicoanalítica" que, además de resolver el problema de la identidad profesional, ofrece no pocas ventajas a otros niveles.

El principal énfasis de Zuleta en el psicoanálisis es la teoría de la sublimación. Esta teoría define el sentido fundamental que tiene para él la obra de Freud, nos hace posible comprender en una buena medida su propia manera heterodoxa de practicar el psicoanálisis y es, en cierta forma, la clave que nos permite descifrar muchas de sus orientaciones intelectuales, no solo en el psicoanálisis, sino en muchas otras esferas de su trabajo, como son la elaboración de una teoría del pensamiento, la construcción de una ética, la interpretación de los grandes autores, etc. La hipótesis central que proponemos en este libro para interpretar la unidad de su heterogénea actividad intelectual tiene mucho que ver, como el lector podrá apreciarlo más adelante, con el tema de la sublimación. Además, el desarrollo de esta teoría es probablemente el mejor ejemplo de los resultados de la exégesis del pensamiento de Freud que Zuleta llevó a cabo durante mucho tiempo.[78] Por tal motivo, nos detendremos a presentar una exposición detallada de este problema.

Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, y *Les carrefours du labyrinthe* (I), Paris, Éditions du Seuil, 1978.

78 Expuesta en el libro Estanislao Zuleta, *Teorías de Freud al final de su vida*, Bogotá, Editorial Latina, 1978, capítulos II y IV. Las citas entre comillas que aparecen sin referencia explícita en las páginas siguientes son tomadas de allí.

Freud, dice Zuleta, concedía una inmensa importancia a la teoría de la sublimación y la aborda implícitamente en muchas de sus obras, pero su idea explícita de ella —"la desviación de la libido hacia fines socialmente aceptables"— es errada y extraordinariamente simple. Y es precisamente esta concepción equivocada la que ha hecho carrera en la teoría psicoanalítica posterior. Consciente de su importancia, y con el ánimo de llenar un vacío, Zuleta explora y desarrolla una concepción de la sublimación apenas esbozada por Freud en uno de sus libros.

En efecto, en *El yo y el ello*, al exponer las diferencias entre el yo y el superyó (o ideal del yo, según el texto) como instancias psíquicas, Freud alude al llamado "trabajo del duelo" y sugiere de paso, en una frase relativamente marginal a las ideas centrales que expone, que allí se llevaría a cabo una "especie de sublimación". El proceso de la sublimación sería entonces asimilable al proceso del duelo. El texto completo es el siguiente:

> La transformación de la libido objetiva en libido narcisista, que aquí tiene efecto, trae consigo un abandono de los fines sexuales, una desexualización, o sea, una especie de sublimación, e incluso nos plantea la cuestión, digna de un penetrante estudio, [de] si no será acaso este el camino general conducente a la sublimación, realizándose siempre todo proceso de este género por la mediación del yo, que transforma primero la libido objetiva sexual en libido narcisista, para proponerle luego un nuevo fin. Más adelante nos preguntaremos asimismo si esta modificación no puede tener por consecuencia otros diversos destinos de los instintos; por ejemplo, una disociación de los diferentes instintos fundidos unos con otros.[79]

Zuleta aprovecha este comentario marginal para investigar la relación posible entre ambos procesos, apelando a los pro-

---

79 Sigmund Freud, *El yo y el ello*, en *Obras completas*, *op. cit.*, p. 2711.

pios textos de Freud. El desarrollo amplio de esta idea muy probablemente no se encuentra en Freud y en el texto en que la sugiere, rápidamente la deja de lado. Pero Zuleta "recoge la tarea" para construir una analogía entre los dos procesos. Podríamos hacer abstracción del valor de los aportes teóricos a una teoría de la sublimación que pudieran derivarse de este ejercicio intelectual, pero es importante reconocer que nos encontramos frente a un excelente trabajo de exégesis, que trata de aclarar, por medio de la confrontación de textos, un nexo sugerido por Freud, y sacar todas las consecuencias posibles. Un tipo de trabajo similar encontramos en aquellos filósofos contemporáneos que han convertido la hermenéutica en el instrumento de su labor.[80]

Para exponer esta idea debemos comenzar por entender que el duelo consiste en un trabajo de reconstrucción psíquica que se desencadena como consecuencia de la pérdida de un objeto sexual, o de amor, no solamente por muerte o abandono, sino también por un cambio fundamental en la relación con él. De esta manera, toda historia individual podría ser descrita como una sucesión de duelos: los diferentes momentos de la relación con la madre o con el padre, el nacimiento de un hermanito, la pubertad, las relaciones amorosas, el nacimiento de un hijo, la vejez, etc. Como todo objeto de deseo o de amor es, ante todo, un objeto virtualmente perdido o amenazado, el duelo es una eventualidad siempre presente. El objeto perdido no se puede considerar como un elemento aislado del conjunto de que forma parte; su ausencia devalúa el contexto en que la relación estaba inscrita, porque de alguna manera todos los aspectos de la vida estaban relacionados, directa o indirectamente con ese vínculo, que era a su vez constitutivo de un tipo de identidad.

Como consecuencia de la pérdida o del cambio en la relación con el objeto de amor, la libido no queda disponible para

---

[80] Véase, por ejemplo, Paul Ricoeur, *Ideología y utopía*, México, Gedisa, 1991.

desplazarse de manera inmediata a otro objeto, sino que se ve obligada a hacer un trabajo complejo de reconstrucción, que consiste en la "identificación con el objeto perdido", "la reconversión de libido objetal en libido narcisista", y la organización de un nuevo contexto que haga posible la construcción de una nueva identidad y el establecimiento de nuevos vínculos. Este proceso no tiene, sin embargo, un resultado garantizado, y la posibilidad de un desenlace "no favorable" a la conformación de una nueva identidad, o a la fundación de un nuevo enlace, está siempre presente.

La sugerencia de Freud consiste, entonces, en que los elementos que configuran el proceso del duelo (la identificación con el objeto perdido, la reconstrucción del contexto), podrían ser igualmente los componentes que definen el proceso de la sublimación. Y su realización efectiva estaría entonces en relación con la posibilidad de una movilidad en las identificaciones. En *Tótem y Tabú* había postulado la idea de que

> las neurosis presentan [...] sorprendentes y profundas analogías con las grandes producciones sociales del arte, la religión y la filosofía, [...] al mismo tiempo que nos muestran deformaciones de dichas producciones.[81]

Y presenta la histeria, en particular, como "una obra de arte deformada" debido a la capacidad del histérico, a diferencia del obsesivo, de cambiar de objeto con extrema facilidad y de asumir diversas y múltiples identidades.

Con otros instrumentos intelectuales, señala Borges, Shakespeare a "los veintitantos años fue a Londres [en un momento en que] ya se había adiestrado en el arte de simular que era alguien para que no se descubriera su condición de nadie". Allí conoció la profesión de "actor que en un escenario juega a ser otro, ante un concurso de personas que juegan a tomarlo

---

[81] Sigmund Freud, *Tótem y tabú,* en *Obras completas*, *op. cit.*, p. 1794.

por aquel otro”. Y agrega: “nadie fue tantos hombres como aquel hombre, que a semejanza del egipcio Proteo pudo agotar todas las apariencias del ser”. En algún momento posterior, “antes o después de morir”, en diálogo con Dios le dice: “*Yo, que tantos hombres he sido en vano quiero ser uno y yo*”. La voz de Dios le contestó desde un torbellino: “*Yo tampoco soy; yo soñé el mundo como tú soñaste tu obra, mi Shakespeare, y entre las formas de mi sueño estás tú, que como yo eres muchos y nadie*”.[82] La posibilidad, pues, de “jugar” con la labilidad en las identificaciones es una condición de la creación artística, ya no solo en la versión de Freud, sino también en la de Borges.

La sublimación operaría sobre la base de presupuestos muy similares a los que aparecen en el fenómeno histérico. El trabajo artístico consistiría, entonces, en la posibilidad de desligar un objeto de una “contextualización precodificada” y fija, para inscribirlo en nuevas combinaciones y significaciones. La inestabilidad esencial del contexto en que está dada la relación con un objeto es, pues, la condición fundamental que impulsa y permite la “movilidad proyectora e identificatoria”, y la apelación al lenguaje como “instrumento” para la reconstrucción artística de un nuevo contexto en el cual se puede reinscribir un objeto y encontrar una nueva identidad:

> Si un individuo se identifica por completo con una determinada función y con el personaje correspondiente, debidamente codificado y jerarquizado, dice Zuleta, no tendría problemas de inestabilidad pero tampoco tendría probabilidades artísticas.[83]

Los colores en la pintura asumen una cierta significación porque a través de ellos se lee el mundo “mediante un lenguaje primitivo de conversión que procede de la búsqueda de un

---

82 Jorge Luis Borges, “Everything and nothing”, en *El hacedor*, *Prosa*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1976, pp. 645-646. Resaltado por Borges.

83 Estanislao Zuleta, *Teorías de Freud al final de su vida*, *op. cit.*, p. 33.

contexto, que no está dado por una identificación fija". El literato que describe una situación lo hace porque se identifica con un objeto perdido, o amenazado de pérdida, por la inestabilidad del contexto. En "Conversación con el ebrio" de Kafka —citado por Zuleta—, un borracho sale de su casa y se encuentra "de repente" con el panorama conformado por el cielo, la luna y las estrellas, la plaza principal de su pueblo, la alcaldía, la figura de la Virgen y la iglesia, y afirma en su asombro: "¿Qué pretendéis al comportaros como si fuerais reales? ¿Queréis hacerme creer que yo soy irreal, cómicamente plantado sobre el verde pavimento? Sin embargo, hace ya mucho tiempo que dejaste de ser real, oh cielo, y tú, plaza, no lo fuiste nunca". Y un poco más adelante agrega: "Dios mío, que útil debe ser para los meditativos aprender de los ebrios". El borracho, pues, para quien el objeto de su percepción es lo más inestable del mundo, tiene mucho que enseñar al artista. De la misma manera la sublimación, a semejanza del proceso del duelo, es la búsqueda de nuevos contextos que permitan inscribir un objeto, por definición inestable porque se ha perdido o porque se encuentra amenazado de pérdida, en una nueva significación y en una diferente forma de combinación. En síntesis, la sublimación consistiría entonces en

> ...una movilidad de la energía psíquica que permite que los mecanismos de defensa —identificación, proyección, anulación—, que generalmente se imponen a costa del pensamiento, se conviertan en poderes de este; lo mismo que las pulsiones y su lógica propia: la oralidad con su anhelo de totalidad, anhelo pasivo y sin espera; la analidad con su dialéctica del retener y el producir, su drama de inscripción en la ley, su destinación a un testigo, etc.

A partir de esta idea, Zuleta saca sus propias conclusiones para elaborar una concepción del arte, del pensamiento, de la política, que serán muy significativas en el conjunto de su labor intelectual:

> El pensamiento no es la luz del alma, ni el ejercicio de una mirada neutral: es un trabajo que se lleva a cabo con todas las dificultades y posibilidades del cuerpo, tal como ha sido marcado, escrito por la serie de dramas que nos constituyen, tal como ha sido inscrito en el lenguaje, sometido a las normas, arrancado a la autonomía de lo biológico y arrojado a la historia.[84]

La afirmación de la sublimación y de los procesos artísticos, con todo lo que conllevan de inestabilidad y de sentido de lo posible, es probablemente el acento valorativo más importante de toda su investigación. Seguiremos insistiendo en esta idea a lo largo de estas páginas.

La importancia del sentido, y el hecho de resaltar el significado de una teoría de la sublimación, no son los únicos resultados del desarrollo de la teoría psicoanalítica que encontramos en Zuleta. En un trabajo más detallado se podrían poner de presente otros aspectos. Hemos querido solamente insistir en el hecho de que la exégesis de Freud es el punto de partida de cualquier contribución suya posible a esta área del saber y lo hemos ilustrado con un ejemplo.

La dialéctica y la construcción del sentido

Una vez desarrollado de manera exhaustiva el problema del significado del diálogo y de la dialéctica en el pensamiento de Zuleta, en todas sus formas, pero sobre todo en la relación con los grandes autores, conviene entonces concluir con unas reflexiones sobre las características de esta forma particular de acceso al conocimiento y su significado en la investigación, en cualquiera de sus campos, que nos permitan sustentar el siguiente planteamiento. La preponderancia dada a la exégesis y la interpretación de textos, autores y teorías tiene dos significados en la obra de Zuleta: es la afirmación de una práctica

---

[84] *Ibid.*, p. 8.

que lleva implícita la propuesta de un tipo de conocimiento particular en el cual la exigencia primera es la búsqueda del sentido; y es una manera de desbrozar caminos en la cultura a partir de los cuales es posible formular preguntas que hagan posible la investigación y el trabajo intelectual. En las líneas siguientes trataremos de presentar con detalle estas ideas.

Un importante fundamento del diálogo y de la dialéctica, como forma de acceso al saber, es que el punto de partida de cualquier conocimiento posible no es la "postulación de un principio autoevidente" a partir del cual sea posible deducir la existencia del mundo, como en el modelo cartesiano y todo lo que de él se deriva; ni una "recolección de datos" sobre la base del supuesto de que los hechos por sí mismos nos pueden dar cuenta de su significado, como en el modelo positivista. La dialéctica no parte de verdades evidentes e incontrovertibles: el sentido de lo que queremos conocer no es evidente de por sí, pero tampoco nos es ofrecido "gratuitamente" y de forma "generosa" en la recolección de un material empírico.

El positivismo, al menos en su versión clásica, a nombre del rechazo de toda forma de especulación, no es ajeno a un empirismo que reconoce en los hechos la única fuente legítima de conocimiento: solo es válida, afirma Comte, aquella proposición que, directa o indirectamente, sea reductible al enunciado de un hecho.[85] De esta manera, y sobre la base del postulado de que "los hechos contienen en sí mismos su propio concepto", la labor del investigador queda reducida a una actividad pasiva que se limita al registro de lo observado. El resultado casi siempre es que las únicas alternativas de esta posición que quedan abiertas para el "tratamiento de los datos" son la medición y la cuantificación. La pregunta por el sentido y el significado de una experiencia es, por lo general, simplemente dejada de lado.

---

[85] Auguste Comte, *Discurso sobre el Espíritu positivo*, Buenos Aires, Aguilar, 1971, p. 54.

Hay que observar, sin embargo, que la idea positivista de considerar como "metafísica" o "especulación" todo aquello que no se apoye en los hechos es simplemente un enunciado que las condiciones del proceso de conocimiento o, incluso, la historia de las ciencias, niegan. No es posible un trabajo "experimental" que no tenga como marco de referencia un armazón de ideas que lo guíe, así en el proceso de investigación se modifique en contraste con los hechos. Aun la más desprevenida observación lleva ya implícita una interpretación. Parafraseando a Kant podría afirmarse que "si bien las ideas sin experiencia son vacías, las experiencias sin ideas son ciegas".

¿Y de dónde proceden esas "ideas"? ¿Cuáles son las formas de tratarlas, o de elaborarlas, de tal manera que se puedan convertir en puntos de partida de un nuevo conocimiento? Si nos atenemos a la fórmula de Bachelard, "se conoce siempre en contra de un conocimiento anterior", tendríamos que reconocer que el acceso al conocimiento no se puede considerar como "un proceso pasivo de asimilación de informaciones nuevas", sino como "un procedimiento de ruptura crítica con un saber anterior".[86] El objeto de una ciencia no es construido de manera absoluta desde cero, porque sobre el conjunto de problemas que trata ya existe un saber anterior constituido. La ciencia no establece, pues, una referencia directa con su objeto de estudio, sino mediada por la crítica de una interpretación previa. En esta dirección, la dialéctica sería entonces el espacio de construcción de las preguntas y de las "ideas" a partir de las cuales se desarrolla la investigación, sobre la base de la confrontación crítica con un saber previo.

La importancia dada a la exégesis y a la interpretación de textos, autores y teorías, que hemos descrito en el caso de Zuleta, significa entonces la reivindicación de un espacio por excelencia para la construcción de las preguntas, en el cual el sentido

---

[86] Estanislao Zuleta, "Acerca de la ideología", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, p. 174.

se construye a partir del diálogo, del debate y la confrontación de ideas, en "un contexto histórico, y en forma pública", y a través de todas las formas complejas que hemos descrito.[87]

El trabajo de exégesis no es solo una condición para convertir la búsqueda del sentido en la orientación prioritaria de la investigación, sino un espacio para la construcción de matrices conceptuales a partir de las cuales adquieren significado la investigación y la observación. Parafraseando a Kant, una vez más, podríamos decir que "si bien todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no por eso origínase todo él en la experiencia". Es necesario entonces afirmar un espacio de debate y confrontación en el cual se construyen las preguntas, y se elabora la teoría (en el mejor sentido del término) que orienta la observación y la investigación. Y este es por excelencia el espacio de la crítica, la exégesis y la interpretación.

Los callejones sin salida que se presentan en la investigación de ciertos problemas no son muchas veces el resultado de una falta de información o de la precariedad de los datos empíricos, sino de la limitación de los marcos conceptuales desde los cuales se aborda el estudio de una determinada situación.[88] En esta dirección, hay que reconocer que una de las más importantes contribuciones de Zuleta a la vida intelectual colombiana ha consistido precisamente en la definición de marcos generales a partir de los cuales es posible desarrollar trabajos particulares o más especializados. Como resultado de un trabajo exegético en su obra se pueden identificar una serie de propuestas fundadoras, que podrían ser desarrolladas

---

87 "Y dígase lo que se quiera, en la vida científica los problemas no se plantean por sí mismos. Es precisamente este sentido del problema el que sindica el verdadero espíritu científico. Para un espíritu científico todo conocimiento es una respuesta a una pregunta. Si no hubo pregunta, no puede haber conocimiento científico. Nada es espontáneo. Nada está dado. Todo se construye". Véase Gastón Bachelard, *La formación del espíritu científico*, México, Siglo XXI Editores, 1983, p. 16.

88 Un ejemplo por excelencia a este respecto se puede encontrar en la precariedad de los estudios sobre la violencia en Colombia.

de manera creativa en nuestro ámbito nacional. En una buena medida, este libro está orientado a llevar a cabo la exposición crítica de dichas propuestas.

La valoración positiva del prejuicio y la tradición

En la realización del proyecto de convertir el sentido en la exigencia primera, y de desbrozar caminos nuevos para la investigación, entran en juego dos elementos básicos que es importante considerar ya que permiten perfilar de manera clara las coordenadas fundamentales en que se inscribe su trabajo: la valoración positiva del prejuicio y el reconocimiento de la tradición. En el diálogo permanente que Zuleta establece con los autores y las teorías, no encontramos una justificación ingenua de los prejuicios, ni una reivindicación simple y sin crítica de la tradición sino, por el contrario, un esfuerzo por elaborar su relación, su vínculo y su distancia. Esta característica nos permite afirmar que su trabajo intelectual está inscrito implícitamente en los presupuestos teóricos de las corrientes hermenéuticas contemporáneas, desarrollados por autores como Hans-Georg Gadamer o Paul Ricoeur.[89] No contamos en la obra de Zuleta con una elaboración sistemática del problema de la exégesis y de la interpretación, o con una reflexión autónoma sobre el tema, como es el caso de los autores mencionados, pero sí con una práctica del "oficio".

Formulado el problema del conocimiento en el marco de las condiciones de la dialéctica y del diálogo socrático, el prejuicio adquiere una importancia central como punto de referencia inicial de las condiciones de acceso al saber, hasta el punto de que debe ser tenido en cuenta en una teoría educativa, como ya lo hemos visto. Sin embargo, este prejuicio tiene en Platón —idea que recoge Zuleta— una significación muy distinta a

89 Véase Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993, en el capítulo 9, el acápite 2, Los prejuicios como condición de la comprensión a) Rehabilitación de autoridad y tradición, pp. 344-353.

la que asume en Bacon o en Descartes,[90] para los cuales es un elemento negativo que debe ser desechado. En Platón, por el contrario, "remover el prejuicio", "criticar la opinión", es un procedimiento que hace posible el descubrimiento de un saber que ya está presente; se trata de criticar la opinión para descubrir que, sobre un asunto determinado, el interlocutor "sí sabía, pero no sabía que sabía". El prejuicio adquiere así una forma positiva y un estatuto de legitimidad. Por ello, hemos dado tanta importancia al significado que en el pensamiento de Zuleta adquiere la teoría de la ignorancia de Platón, y la manera como inspira tanto su trabajo de exégesis de los grandes autores como su actividad intelectual en general.

La crítica del prejuicio es, en algunas concepciones del conocimiento, el punto de partida de una negación de la tradición, como ocurre en el racionalismo de la Ilustración, estudiado por Gadamer.[91] Sin embargo, si se reconoce el prejuicio en un sentido positivo, como condición de acceso al saber, la revaluación de la tradición adquiere un significado primordial. La otra cara de la crítica positiva del prejuicio es, pues, la reivindicación de la tradición como "relevo" fundamental en la construcción de un conocimiento nuevo. Y en el caso de Zuleta nos encontramos, al lado de la importancia dada a la teoría de la ignorancia de Platón, un reconocimiento fundamental del significado de la tradición.

En la filosofía, Zuleta es por excelencia un pensador para el cual el pensamiento filosófico es un patrimonio que se ha venido construyendo progresivamente como resultado del trabajo de innumerables generaciones. La creación filosófica no es considerada, pues, como ocurre con mucha frecuencia en

---

90 La famosa teoría de los *Idola* de Bacon, o el "sentido común" de que habla Descartes al comienzo del *Discurso del método*.

91 Véase Hans-Georg Gadamer, *op. cit*, en el capítulo 9, el acápite 1, El círculo hermenéutico y el problema de los prejuicios b) La depreciación del prejuicio en la Ilustración, pp. 338-344.

ciertos filósofos franceses contemporáneos,[92] el resultado de un punto de partida absoluto, que declara abolida de un solo plumazo toda la tradición anterior, para constituir un antes y un después definido por su propia obra. Tampoco encontramos en Zuleta un racionalismo que denuncie la tradición como "pura especulación" o "superstición" a la manera de ciertos filósofos del siglo XVIII. No se llega a la filosofía haciendo una ruptura con el pasado, para volver a crear de manera absoluta el punto de partida. Todo lo que puede hacerse hoy en filosofía no es una creación absoluta, sino necesariamente un producto de la historia, considerada como una de las dimensiones fundamentales del presente. Lo común y lo imperecedero, tanto como lo variable y lo contingente, se hallan inseparablemente unidos a lo que somos en nuestra actualidad. Por eso se piensa siempre dentro de una tradición.

Existen una serie de cursos de filosofía sin publicar sobre Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger y algunos otros filósofos que, por la escogencia de los autores, y por los temas allí tratados,[93] son una clara expresión de que el pensamiento de Zuleta está especialmente determinado por los grandes momentos de creación filosófica, por aquellos desarrollos que han marcado hitos nuevos en el pensamiento de una época y definido un espacio de reflexión para sus continuadores. Al hacer mención de los temas de estos cursos, queremos resaltar el tipo de concepción de la creación filosófica que allí está implícita. En los grupos de trabajo que se conformaban a su alrededor era casi una condición de pertenencia, para hacer posible la comunicación, el paso previo por la lectura de grandes obras clásicas de la filosofía, entre las

---

92 Entre ellos los llamados "nuevos filósofos" que, según el decir de Zuleta, tienen más de "nuevos" que de "filósofos".

93 Estos cursos comenzaron a ser publicados por la Fundación Estanislao Zuleta y la Universidad del Valle en la serie *Lecciones de Filosofía*. El primer tomo, llamado *Lógica y crítica*, recoge las charlas sobre Platón y Aristóteles.

cuales algunos de los *Diálogos* de Platón eran prácticamente imprescindibles.[94]

En el marco de una valoración positiva de la tradición, la filosofía es el espacio privilegiado en que se desarrolla su trabajo. No obstante, afirmar que Zuleta se movía fundamentalmente en el terreno de la filosofía es casi redundante porque, desde el punto de vista de su concepción, de ella se podría afirmar lo mismo que se puede decir del psicoanálisis: los problemas filosóficos son esenciales, primarios y comunes a todos, de tal manera que, a la manera del dilema existencial de Hamlet (*to be or not to be*), frente a la filosofía no existe una tercera alternativa posible. Un problema totalmente distinto es el hecho de que haya buenos o malos filósofos; que en el terreno de la vida personal o intelectual se la reprima o se le permita desplegar todo su potencial crítico; que se cree un saber especializado con el nombre de filosofía, con sus propios mecanismos de pertenencia y de exclusión, marcados por una jerga, con grupos profesionales constituidos, con sus rituales y sus ceremonias periódicas.

Para Zuleta, la filosofía no es aquella porción del saber humano que, después de haber sido en otras épocas el espacio y la matriz de todos los conocimientos, debe limitarse ahora a responder las preguntas que los saberes particulares no pueden contestar, o a ejercer una "práctica de vigilancia" sobre los conocimientos, a la manera epistemológica, o limitarse a reflexionar sobre los resultados de las ciencias empíricas. Parafraseando los comentarios de Hampshire sobre Spinoza, podríamos afirmar que para Zuleta la filosofía no es simplemente

> una disciplina intelectual, útil o necesaria entre otras, ni una especie de auxiliar de las ciencias particulares; era la única forma de conocimiento completa y esencial, con relación a la cual todas las demás indagaciones resultan parciales y subordinadas.[95]

---

[94] En particular *Teeteto, o de la ciencia*, y *El Banquete, o del amor*.

[95] Stuart Hampshire, *Spinoza*, Madrid, Alianza Universidad, 1982, p. 12.

Mientras "menos filosofía sepamos más metafísicos somos", repetía con frecuencia en los años setenta.

De esta manera, la filosofía se convierte en fundamento esencial de cualquier tipo de investigación.[96] El punto central y básico de sus orientaciones, y de lo que pueda considerarse como un aporte intelectual propio, se encuentra en el terreno de la filosofía. Todas sus reflexiones, en cualquier campo de que se trate, asumen una forma y una expresión filosófica. Parte fundamental de su "utopía educativa" era la propuesta de que la educación debe ser filosófica, independientemente de la esfera del saber comprometido, porque solo así podría no ser reprimida y olvidada como ocurre con la educación actual, que como se limita a comunicar resultados, sin mostrar los complejos procesos de pensamiento que conducen a ellos, el estudiante rápidamente desecha todo lo aprendido. La filosofía, además, no es simplemente una orientación intelectual que satisface un interés teórico, sino también una disciplina práctica que responde a una pregunta por el "cómo debemos vivir" y, como tal, es una ineludible orientación en la vida inmediata.

El recurso a la hermenéutica a que hemos apelado en este apartado para interpretar el pensamiento de Zuleta, no está encaminado de manera primordial a mostrar su correspondencia o no con los presupuestos de esta corriente filosófica, sino a sustentar la tesis de que la orientación fundamental de su trabajo es elevar a un primer plano la exigencia de la búsqueda del sentido, como presupuesto de cualquier tipo de actividad intelectual. Recordemos, sin embargo, que aunque no es fácil integrar en una denominación común a autores tan diversos como los que se suelen incluir en esta tendencia

---

[96] La contraposición de la filosofía y las ciencias sociales, tal como la presenta Zuleta, es objeto de una interesante discusión de Horkheimer y Habermas, contra la posición de Husserl. Zuleta resuelve el problema a favor de la filosofía y su posición es más próxima a la de Husserl. Véase el ensayo de Jürgen Habermas, "Connaisance et intérêt", en *La technique et la science comme ideologie*, Paris, Éditions Gallimard, 1973, pp. 133, 162.

filosófica, se podría afirmar que la hermenéutica es un tipo de conocimiento en el cual la comprensión, la comunicación y el diálogo desempeñan funciones primordiales hasta el punto de que uno de sus comentaristas afirma que "la estructura lógica de la experiencia hermenéutica es el diálogo".[97] Y Gadamer en particular, reconoce en la dialéctica platónica su núcleo fundamental. De esta manera, la hermenéutica ha significado en la filosofía contemporánea la introducción de una tercera alternativa en la contraposición clásica entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, o en la antítesis entre explicar y comprender. El lector cuenta, pues, con todos los elementos de juicio para sacar sus propias conclusiones.

La lectura y la búsqueda de un fundamento

No es posible concluir un capítulo sobre la importancia que la exégesis y la interpretación de textos, autores y teorías tiene en el pensamiento de Zuleta, sin hacer mención al significado y la función de la lectura en su vida y en su obra. La lectura era la principal "herramienta" de su actividad intelectual. Zuleta era, antes que cualquier otra cosa, un exigente y riguroso lector. La primera lección que se debía seguir en contacto con él era el aprendizaje de las condiciones fundamentales de la lectura. Por ello, buena parte de su magisterio, y del patrimonio intelectual que nos ha legado, podría resumirse en estos términos sencillos: *Zuleta enseñó a leer*.[98]

---

97 Enrico Berti, "Cómo piensan los hermeneutas", en Gianni Vattimo, *op. cit.*, p. 42.

98 "Zuleta me enseñó ante todo a leer. Era un gran lector, pero más que eso era un astuto lector. Leía lo que no estaba en el texto sino debajo y encima. No hacía lecturas literales sino de sentido y ese sentido era la crítica. Zuleta criticaba todo. Sometía cada palabra, cada frase, cada libro a un análisis riguroso y despiadado. Hoy recuerdo esa tarea con melancolía. Leímos *El Capital* de pasta a pasta... [...] Por esa puerta entramos a un mundo maravilloso y peligroso: el psicoanálisis, la filosofía, la literatura, la pintura, la música. Digo peligroso porque Zuleta era un hombre apasionado". Alfredo Molano, "Confesión de parte", en *Análisis Político*, núm. 17, septiembre-diciembre de 1992, p. 102.

Solo es verdadero lector aquel que escribe, repetía con frecuencia citando a Derrida o a Nietzsche. La escritura es una ruptura, una decisión de romper con el mundo que nos rodea y con sus connotaciones. Un hombre que no escribe es porque "ya está escrito" en "un orden normal: su situación, su función, su posición y su significación están definidas previamente. Un escritor es un ser que tiene que buscarse y hacerse".[99] De esta manera, la lectura, y la escritura como consecuencia, se constituían en instrumentos de búsqueda de un fundamento sobre el cual construir la vida, la lucha, el amor y el trabajo transformador. Por todas estas razones, la referencia a la teoría de la lectura implícita y explícita en su obra es una condición necesaria para llevar a cabo una interpretación de las orientaciones fundamentales de su pensamiento.

En sus textos encontramos una clara teoría de la lectura que aparece desarrollada de manera explícita en muy diversos lugares o implícita en sus propios trabajos, y que es posible reconstruir y sintetizar en algunas fórmulas que constituyen una de las más importantes premisas de toda su actividad intelectual. Lo importante de esta teoría de la lectura no es necesariamente su novedad, ya que sus orígenes son fácilmente reconstruibles en las grandes fuentes de su pensamiento como lo veremos un poco más adelante, sino la manera como a partir de estos criterios de lectura se lleva a cabo el gran trabajo de interpretación y de exégesis de textos, autores y teorías que hemos descrito.

La formulación explícita de una teoría de la lectura, que el lector puede consultar directamente en los lugares en que está expuesta,[100] es elaborada a partir de un diálogo con la filosofía de Nietzsche:

---

99 Paráfrasis de sus comentarios al respecto en "Franz Kafka y la modernidad", en *Sobre la idealización en la vida personal y colectiva*, Bogotá, Procultura, 1985, p. 124, y Estanislao Zuleta, *La poesía de Luis Carlos López*, Medellín, Editorial Percepción, 1988.

100 Recomiendo la lectura del artículo "Sobre la lectura", publicado en *Elogio de la dificultad y otros ensayos* (*op. cit.*, pp. 191-201) y "Sobre la lectura", publicado

> Acaso ningún escritor haya hecho tan conscientemente como Nietzsche de su estilo un arte de provocar la buena lectura, una más abierta invitación a descifrar y una obligación de interpretar, una más brillante capacidad de arrastrar por el ritmo de la frase y, al mismo tiempo, de frenar por el asombro del contenido.[101]

Al final del prefacio a la *Genealogía de la moral*, el filósofo afirma: "...para elevar la lectura a la dignidad de arte es menester, ante todo, poseer una facultad hoy muy olvidada... una facultad que exige cualidades bovinas y no las de un 'hombre finisecular'. Hablo de la facultad de rumiar...". Y al final del Prefacio a *Aurora* agrega: "No escribir de otra cosa más que de aquello que podría desesperar a los hombres que se apresuran".[102] En síntesis, pues, Nietzsche propone una exigencia de lectura como trabajo e interpretación.

En esta misma dirección, Zuleta critica las concepciones naturalista, instrumentalista, consumista o efectista de la lectura: la imagen de un lector pasivo que asimila algo que le viene de afuera o de un "lector ocioso" que recibe como regalo "un saber que no posee y que va a adquirir", o que solo busca estar informado y, por tanto, está a la búsqueda de una noticia cada vez más nueva, como en el modelo periodístico: "leer no es recibir, consumir, adquirir". La lectura es un trabajo, es una actividad mediada por una actividad de interpretación por parte del lector.

La lectura es un trabajo porque no existe un código común entre el lector y el texto. Por el contrario, hay que partir de la idea de que un texto define sus propios términos, elabora su propio código. El sentido de estos términos "no lo podemos

---

en *Sobre la idealización en la vida personal y colectiva* (*op. cit.*, pp. 81-102), que es un comentario del propio Zuleta al primer artículo. Las citas entre comillas sin referencia explícita son tomadas de allí.

101 Estanislao Zuleta, "Sobre la lectura", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, p 191.

102 *Ibid.*, p. 192.

ir a buscar en el diccionario", "ni tomar directamente de un código preexistente que empleamos en la vida corriente o en una ideología dominante"; "ni puede tampoco ser asimilado a los conceptos de otros pensadores".[103] Hay que identificar el código que el texto impone, hay que interpretar, y ello implica por parte del lector una posición activa: organizar una discusión, elaborar sus propias ideas, desarrollar sus diferencias e, incluso, iniciar un proceso de escritura: "solo se escribe para escritores y solo el que escribe realmente lee", dice en su artículo sobre la lectura, citando una vez más a Nietzsche.

Un texto constituye una especie de "lenguaje interior", y establece "relaciones de afinidad, contradicción y diferencia" con otros "lenguajes". Por consiguiente, para determinar el valor que asigna a cada uno de sus términos hay que utilizar los mismos criterios que la lingüística utiliza para el estudio del lenguaje, al que considera como un sistema de partes interdependientes, dotado de una autonomía, que se toma a sí mismo como punto de referencia:

> El poder significativo que constituye a un signo está estrictamente condicionado por las relaciones que lo unen a otros signos de la lengua, de tal manera que delimitar su significado implica la posibilidad de reemplazarlo en una red de relaciones intralingüísticas".

Al igual que en el estudio del lenguaje, es necesario entonces que el lector haga "explícito el sistema que confiere su valor" a los términos del texto.[104]

La idea de que toda lectura es interpretación no se refiere propiamente a una opción posible, entre otras, que se toma o

---

[103] Estanislao Zuleta, "A la memoria de Martín Heidegger", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, p. 110.

[104] Lo que los lingüistas llaman desde Saussure el concepto de valor. Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Editions du Seuil, Collection Points, núm. 110, 1972, p. 32.

se deja, sino a una condición inevitable que puede obviamente ser o no asumida. No existe entonces una lectura "objetiva", "neutral" o "inocente"; toda lectura es necesariamente interpretación, así una concepción "consumista" trate de negarlo. El resultado será siempre una interpretación, así lo que se produzca sea una "dislocación de las relaciones internas de un texto" como consecuencia de traducir sus valores a "la interpretación de una ideología dominante".

La concepción de la lectura que Zuleta propone está claramente inspirada en el psicoanálisis. Toda lectura está determinada por una relación con el inconsciente, que media —por decirlo así— no solo la producción del texto, sino también su recepción. El modelo por excelencia de la lectura es el diálogo psicoanalítico. La propuesta de Zuleta consiste únicamente en asumir a fondo una idea pilar del psicoanálisis, que es expresada por Freud en los términos siguientes: "Todo hombre posee en su propio inconsciente un instrumento con el que puede interpretar las manifestaciones de lo inconsciente en los demás".[105] En todo diálogo hay mucho que se nos escapa, y mucho que captamos y de lo que no podemos dar cuenta necesariamente. Y así ocurre en toda lectura donde también prima una "finalidad selectiva inconsciente": aprendemos más de lo que podemos dar cuenta, dejamos de lado muchas cosas, otras las olvidamos rápidamente y algunas las recordamos toda una vida.

De parte del autor, esto quiere decir que el sentido del texto siempre lo trasciende: no hay "un propietario del sentido llamado autor". Este desajuste entre el resultado de un texto escrito y la intención de quien lo elabora se explica precisamente por la mediación del inconsciente. El sentido es un efecto incontrolable, que "el propio autor puede ignorar por completo", frente al cual puede asombrarse o, incluso, rechazar. El hecho indudable es que efectivamente siempre

---

105 Sigmund Freud, *La disposición a la neurosis obsesiva*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1973, p. 740.

"se le escapa en algún grado". De allí se deduce entonces que leer no es tratar de reconstruir el sentido "auténtico" de un pensamiento, "lo que en realidad alguien quiso decir", sino establecer lo que efectivamente dice el texto en sí mismo, más allá de las intenciones del autor.

La polisemia es la condición de toda producción escrita. Ni el autor es dueño del sentido, ni el lector puede a su vez agotarlo ya que este, a la manera del sueño según la célebre formulación de Freud,[106] es siempre múltiple, irrecuperable e inapropiable. Por tal motivo, la interpretación es siempre limitada aunque sus posibilidades sean infinitas, y "la escritura no tiene un receptor controlable". El hecho de asumir un trabajo de lectura, con todo el rigor que se deriva de este criterio, implica necesariamente una posición antidogmática ya que con mucha frecuencia encontramos que se descalifica la obra de un autor por sus ideologías políticas, o en el sentido inverso, que se pondera su obra por sus compromisos explícitos con procesos políticos.

El lector debe dejar funcionar lo más libremente posible su propia actividad inconsciente; suspender las "motivaciones que habitualmente dirigen su atención"; suprimir la influencia que pueden ejercer sobre él sus prejuicios conscientes, de tal manera que, en la relación con un texto prime, en lo posible, "una comunicación de inconsciente a inconsciente". Esta condición no es nunca realizable en un sentido absoluto, ni en la práctica del psicoanálisis ni en un trabajo de lectura, pero sí es una referencia a la cual deben estar orientadas estas actividades, aunque su realización no sea siempre efectiva. Se trata, en síntesis, de hacer posible que una "finalidad selectiva consciente", propia de la actividad cotidiana, deje su lugar a una "finalidad selectiva inconsciente": "Hay que dejarse afec-

106 Me refiero a la idea de Freud sobre el "ombligo" del sueño, que consiste en el enlace que vincularía al sueño con "lo infinito", expuesta en *La interpretación de los sueños*, capítulo VII.

tar, perturbar, trastornar por un texto del que uno todavía no puede dar cuenta pero que ya lo conmueve. Hay que ser capaz de habitar largamente en él, antes de poder hablar de él".[107]

De allí se derivan varias consecuencias importantes para el proceso de lectura. En primer lugar, el hecho de que se lee siempre a partir de una posición, tanto si miramos el proceso desde el punto de vista de la significación que en él tiene el inconsciente, como desde las preocupaciones conscientes de las que el lector puede dar cuenta: no existe una lectura neutral; se lee siempre "a la luz de un problema, de una pregunta abierta, desde un asunto no resuelto".

En segundo lugar, toda lectura exige por parte del lector el "aprendizaje" de una actitud que en la tradición filosófica aparece en las condiciones originarias del método cartesiano: la suspensión del juicio. Se trata de aprender a no dar un sentido inmediato a los elementos que un texto presenta o declararlos carentes de sentido. Hay que aprender a "rumiar", a esperar, como en las fórmulas de Nietzsche. Un determinado aspecto puede tener un significado muy importante dentro de la lógica de un texto, así lo desconozcamos en un primer momento; tenemos que aprender a convivir con él "en su carácter de incógnita", "mientras no se pueda articular en un conjunto".

En tercer lugar, y en consecuencia con lo anterior, hay que reconocer que toda lectura es necesariamente retrospectiva: los nuevos elementos enriquecen el sentido de lo anterior; "cualquier formulación en el lenguaje espera su sentido de lo que lo complementa. Cualquier recepción del lenguaje es necesariamente una interpretación retrospectiva de cada uno de sus términos a la luz del conjunto o de la frase o del texto". Solo poco a poco "la frase nos resulta inteligible, pero inicialmente no da razón de sí". De igual manera,

---

[107] Estanislao Zuleta, "Sobre la lectura", en *Sobre la idealización en la vida personal y colectiva*, *op. cit.* Las referencias entre comillas sin referencia explícita son tomadas de allí.

> …los conceptos de un gran pensador no son una serie o sucesión de temas dispersos, tirados como confetis, sino que son una articulación sistemática, en la que todos dependen de todos y se soportan mutuamente. De modo que la lectura debe ser continuamente retrospectiva porque a medida que avanzamos y encontramos un nuevo tema, este precisa y redefine los anteriores.[108]

Finalmente, habría que señalar que la teoría de la lectura en Zuleta no se limita a un plano puramente intelectual. Un texto es comprendido en la medida en que nos transforma. En esta dirección citaba una patética expresión de Nietzsche en el Zaratustra: "Entonces algo me habló sin voz: ¿lo sabes Zaratustra?".[109] Esta cita reproduce, a su manera, la frase de Mefistófeles en el *Fausto* de Goethe que Freud había colocado como una enseña en su consultorio: "En vano paseáis por todos los rincones de la ciencia, cada cual aprende solo lo que puede aprender".[110] La idea que expresan estas citas es esencial en la concepción que Zuleta tiene de la lectura y de la actividad intelectual. No entramos, sin embargo, en el detalle del vínculo entre la lectura y la vida porque en una buena medida el tema fundamental de la orientación intelectual de Zuleta es la relación entre el pensamiento y la vida, y desarrollarlo es el objetivo fundamental de este libro.

---

108 Estanislao Zuleta, "A la memoria de Martín Heidegger", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.,* p. 110.

109 Véase Friedrich Nietzsche, "La más silenciosa de todas las horas", en *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1973, p. 213.

110 Citada en Marthe Robert, *La revolución psicoanalítica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 57.

III
LA HETEROGENEIDAD
DE SUS ORIENTACIONES

Un ideal de inteligibilidad

El tercer gran escollo para interpretar el pensamiento de Estanislao Zuleta tiene que ver con el hecho de que su trabajo se desarrolla simultáneamente en diversos ámbitos intelectuales, que convencionalmente podríamos clasificar en cinco campos: la filosofía, el psicoanálisis, la crítica de la vida cotidiana (o "crítica literaria"), la interpretación de Marx (o el marxismo), la historia económica y la sociología política. Algunas indagaciones tendrían cabida simultáneamente en varios lugares, e igualmente existen otras preocupaciones que por su heterogeneidad reclamarían un espacio propio.[1]

La presencia simultánea en disciplinas tan distintas plantea entonces la exigencia de precisar si se trata de una actividad

---

[1] Una limitación de este libro es que en las fuentes de información básica no se tienen en cuenta los análisis de obras pictóricas (actividad a la que Zuleta se dedicó en algunos momentos de su vida), por la razón elemental de que el autor los desconoce casi por completo.

intelectual fragmentada en espacios autónomos e independientes, que se justifican por sí mismos sin atender a las relaciones posibles que se puedan establecer entre ellos, o si, por el contrario, es posible encontrar una unidad que dote de sentido a la heterogeneidad de tan múltiples orientaciones. En las páginas siguientes trataremos de definir los elementos que, en nuestra opinión, dan unidad a esta vasta empresa intelectual.

Señalemos, para comenzar, que el desplazamiento continuo de una disciplina a otra es un indicativo de que el pensamiento de Zuleta está atravesado por un ideal de inteligibilidad de todas las formas y expresiones del comportamiento individual o colectivo, sin discriminación alguna. No existe espacio de la actividad humana que, por sus características mismas, pueda sustraerse a este ideal y ser declarado ajeno a una consideración racional de cualquier tipo de que se trate.

El concepto de irracional, entendido como aquello que se sustrae al sentido, no tenía lugar alguno en su obra. Irracional sería aquello de lo que no podemos hablar, cuyos fundamentos no llegamos a conocer, cuya inteligibilidad se nos escapa por principio porque se ubica por fuera de todo conocimiento posible. El hecho de que en un momento específico no se alcance a dar cuenta de una determinada situación con nuestros instrumentos intelectuales, no quiere decir que se la pueda declarar irracional, o carente de significado. En esta dirección citaba con mucha frecuencia una frase de Nietzsche en que se refiere a "la ilusión acústica de creer que donde no se oye nada *no hay tampoco nada*".[2] En lugar de declarar "irracional" un determinado comportamiento, por no corresponder a un patrón dado y único de racionalidad, en Zuleta nos encontramos con el afán de ampliar el modelo del racionalismo clásico con la exploración de diversos tipos de racionalidad a través del psicoanálisis, de su interés por los estudios antropológicos, de su preocupación por la literatura y demás.

---

[2] Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Madrid, Alianza Editorial, 1976, p. 57.

Todas sus indagaciones estaban determinadas por una exigencia de interrogarse por el sentido. No existe fuerza vital alguna, irreductible a un saber, que reivindique una jerarquía superior sobre el lenguaje o sobre nuestras posibilidades de conocer, a la cual tengamos un acceso directo por intuición, empatía o proyección inmediata. En el terreno valorativo de la vida práctica, esta actitud se traduce en el hecho de que no existe para Zuleta una contraposición entre un mundo grave del pensamiento en contraste con un mundo del ocio, de la diversión y del entretenimiento, ajeno a las exigencias de un trabajo, en el plano de la creación o de la interrogación. En esta dirección critica, con respecto a la literatura, la posición consumista que "cree perder el disfrute por el solo hecho de pensarla", o a la creación artística, la imagen romántica que considera al artista como un iluminado, como una especie de "burro genial", según su propia expresión.

Su obra se construye en una tensión permanente contra todas las resistencias a la interpretación y a la indagación por el sentido. Para describir su trayectoria intelectual podríamos utilizar las mismas expresiones que él utiliza para referirse a Freud. Se trata de una "búsqueda heroica de la verdad contra todos los prejuicios", de una "voluntad de someter lo irracional a la razón", de asumir el imperativo "Atrévete a saber" en todas sus consecuencias. De igual forma, se podría decir de Zuleta exactamente lo mismo que él afirmaba con respecto a Sartre: "es una trayectoria cultural que se podría definir toda, desde el primero hasta el último de sus escritos, como una voluntad de comprender".[3]

La conversación con él no tenía límite alguno. El lector puede corroborarlo al echar una mirada a los temas de sus conferencias, que han sido editadas en forma de libro. Lo importante

---

[3] Las citas del párrafo son tomadas de Estanislao Zuleta, "Marxismo y psicoanálisis", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, p. 248; y *Estudios sobre la psicosis, op. cit.*, p. 20, respectivamente.

allí es la afirmación del pensamiento mismo, independientemente de cuál sea el objeto específico de la reflexión. Se puede tratar de entender un cuadro de van Gogh; o de encontrar los "ingredientes" sociológicos de la violencia en Colombia; o de dilucidar las características de los planes de desarrollo de los últimos veinte años; o de mostrar los problemas que se derivan del enunciado de la teoría de la forclusión en la obra de Jacques Lacan; o de discutir con el presidente Betancur el sentido de la paridad política que establecía el artículo 120 de la antigua Constitución; o de asesorar a un grupo de mujeres que quieren estudiar los problemas de la infancia para fundar una guardería; o de participar en un coloquio con una reflexión sobre las ciencias en el siglo XVII; o de colaborar con un grupo de estudiantes de psicología que trabajan en rehabilitación de drogadictos; o de discutir la estructura de formación de un poema; o de penetrar en el laberinto de una escabrosa situación afectiva o de una separación matrimonial; etc.

Sus preguntas constantes, en el amplio escenario de sus múltiples intereses, eran de este tenor: ¿qué significa? ¿Cómo lo podemos entender? ¿En qué condiciones podemos comprenderlo? ¿Cómo podemos explicarnos lo ocurrido? Frente a un ideal de inteligibilidad del mundo formulado en estos términos, no es difícil concebir entonces su presencia en las más diversas disciplinas.

Esta preocupación central por el ejercicio del pensamiento, independientemente del campo particular de que se tratara, nos permite circunscribir uno de los más importantes elementos que da unidad a sus múltiples intereses intelectuales, o explicar por qué se desmarcaba con tanta facilidad de un dominio del saber a otro. Si en la mira de encontrarle alguna ubicación en el "mercado de trabajo" o de incluirlo en la "lógica de las profesiones", pudiéramos hipotéticamente preguntar a Zuleta: ¿usted qué sabe?, la única respuesta posible sería: pensar. Y en tal sentido, la empresa de hallarle un lugar en la división del trabajo sería casi imposible. En el ámbito de la relación

con él, el único "prerrequisito" necesario para consagrarse a cualquier tipo de estudio, o compartir sus múltiples intereses intelectuales, era la exigencia de pensar por sí mismo. Con respecto a este requerimiento, los procesos formales de investigación no significaban mayor cosa.

La formulación de preguntas

El continuo desplazamiento de una esfera del saber a otra nos indica que la actividad intelectual de Zuleta no se acoge precisamente al modelo del "especialista", cuyos intereses se circunscriben a un ámbito delimitado y preciso del saber, protegido del exterior por las normas convencionales de una profesión, aislado, "incontaminado" e ignorante de todo cuanto se salga de sus límites. Por el contrario, Zuleta incursionaba en los más diversos ámbitos, y no es fácil encontrar una disciplina o una temática particular que le haya sido ajena. La orientación "interdisciplinaria" era la marca y la distinción particular de su trabajo. ¿Se trataba acaso de un *dilettante* o del modelo de intelectual propio de nuestro "subdesarrollo"?

La gran riqueza de sus aportes proviene precisamente de tomar como punto de partida la formulación de problemas y de preguntas generales, para desarrollar las posibilidades que se derivan del análisis de su propia lógica, independientemente de que sean patrimonio exclusivo de un campo determinado del conocimiento.

Al leer sus libros o escuchar sus conferencias se puede fácilmente percibir cómo, para desarrollar un asunto determinado, establece relaciones libremente con múltiples enfoques, sin respetar necesariamente las barreras impuestas por los patrones de pensamiento de una disciplina particular, o por el hecho de que una determinada esfera del saber reclame la exclusividad sobre ciertos problemas. No es extraño encontrar, por ejemplo, que una reflexión alrededor de un tema moderno como la ideología, se vea interrumpida para hacer una larga digresión sobre

Platón, o para ir a la antropología a buscar allí los ejemplos. En la búsqueda del sentido de cualquier forma de actividad humana de que se trate, lo primero, lo más importante, y lo más difícil, es saber formular una buena pregunta y seguir a fondo sus implicaciones, de manera relativamente independiente de las barreras convencionales de los saberes institucionalizados, o incluso, de las coordenadas de espacio y tiempo.

Un ejemplo de esta tendencia se encuentra en la conferencia dictada en 1983 en el museo *La Tertulia* de Cali, acerca de la política cultural del Gobierno de Belisario Betancur, durante su primer año, en la que se promovía de manera especial el nacionalismo y la afirmación de una identidad cultural colombiana. Una de las ideas centrales de la charla era la pregunta: "¿Cómo combinar el respeto por las diferentes culturas, por su especificidad y originalidad, con la defensa de ciertos valores y principios que hemos llegado a considerar universalmente válidos?" Es interesante observar la manera como desarrolla esta reflexión combinando ejemplos tomados de contextos y épocas muy diversas y en espacios culturales diferentes. La unidad está dada por una pregunta: su sentido y sus implicaciones; todo lo demás queda subordinado a ella.[4]

Ya hemos hecho mención a sus trabajos sobre la sublimación, que constituyen indudablemente uno de los puntos centrales de su obra. No es fácil determinar para este tipo de reflexión, tomada en un sentido general, la pertenencia a un ámbito determinado. La sublimación aparece inicialmente como un problema desarrollado en el marco del psicoanálisis, como ampliación de una perspectiva relativamente dejada de lado por Freud y como un intento de hacer un aporte. Sin embargo, es una formulación que a su vez está claramente inscrita en una pregunta filosófica por el significado del pen-

---

4 La charla ha sido reproducida con el nombre de "El plan y la identidad cultural nacional", en el libro Estanislao Zuleta, *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos*, *op. cit.*, pp. 277-287.

samiento y las condiciones en que es posible. Al estudiar su interpretación de Marx veremos más adelante que uno de los puntos de partida de su lectura es precisamente indagar por el efecto de ciertas estructuras sociales y económicas sobre las posibilidades humanas. Los trabajos de crítica literaria están marcados por una pregunta sobre el arte y las condiciones que hacen posible un artista. Y, además, sus planteamientos sobre la democracia y el totalitarismo tienen allí su fuente y el origen de su originalidad. El problema de la sublimación no se queda, pues, en los límites estrictos del psicoanálisis; se convierte en un eje alrededor del cual se unifican consideraciones diversas y no en el patrimonio de un saber excluyente.

A partir de la preponderancia dada a las preguntas, como eje alrededor del cual desarrollar sus indagaciones, rompe los marcos delimitados de los saberes, y la construcción de una identidad de investigador alrededor de una disciplina particular pasa a un plano bastante secundario. Lo que prevalece en su reflexión es la búsqueda del sentido, no la afirmación de la pertenencia a una profesión, como es tan común en nuestro medio universitario.

Su reino estaba habitado por una multitud de "preguntas abiertas", que se investigaban no solo por encima de las disciplinas particulares, sino también de las ideologías y de los universos simbólicos de pensamiento. A la manera de los grandes pensadores, y poniendo en cuestión los dogmatismos de las escuelas, no era extraño oírle afirmar, en lo que atañe a un problema determinado, que sus desarrollos más altos se encontraban en la teología de un pensador de origen cristiano, donde menos se podría esperar, que en la filosofía de un pensador liberal, donde debería tener un espacio.[5]

---

[5] Me refiero a sus comentarios sobre la manera como es presentada la infancia en la obra de San Agustín, en contraste con otras versiones, por ejemplo, de orientación liberal. La crítica a la mitología de la infancia como "edad de oro", que se encuentra allí, prefigura la idea freudiana de una sexualidad infantil.

La posibilidad de pensar un problema en sí mismo haciendo abstracción de ideologías o corrientes de pensamiento no es indudablemente una característica original de Zuleta. Ya Marx afirmaba, en la primera tesis sobre Feuerbach, que en oposición al materialismo que solo concebía la realidad sensible como objeto de contemplación, "el lado activo del conocimiento era desarrollado en forma abstracta por el idealismo". Thomas Mann señalaba igualmente que la inteligencia no es necesariamente patrimonio de la izquierda, y valoraba especialmente el pensamiento romántico más conservador de comienzos del siglo XIX, donde encontraba por lo demás sus más preciosas fuentes, como desarrollo de posibilidades que la *Filosofía de las Luces* había dejado de lado en su esquema de la razón como "origen" del mundo.[6] Lo importante no es, pues, mostrar la novedad de este estilo, sino recalcar que no es moneda corriente en nuestro medio, donde la tendencia más difundida, tanto a la derecha como a la izquierda, es buscar partidarios y enemigos, antecesores y continuadores, y no entender el proceso del pensamiento como una empresa común.

De manera similar, la literatura y el arte en general eran promovidos al rango de "método específico de investigación", cuyos resultados son tanto o más valiosos que los que se obtienen con los métodos de la investigación psicológica o sociológica. No es tampoco obviamente un descubrimiento novedoso. Tanto Marx como Freud, entre muchos otros, dignificaron el arte en general como forma suprema del pensamiento humano. Pero sí lo es en nuestro medio, donde la literatura es una ocupación para los ratos de ocio, cuando la inteligencia y el entendimiento están "de vacaciones".

Obviamente, este tipo de comentarios no son patrimonio exclusivo de Zuleta. El comentario se encuentra en el grupo de conferencias agrupadas con el nombre de "Teorías freudianas de la infancia", no publicadas.

6 Al respecto, se puede consultar el artículo de Thomas Mann, "Schopenhauer", en *Obras completas*, Barcelona, Plaza y Janes, 1968, p. 1138.

La integración de disciplinas diversas

El pensamiento de Zuleta está marcado, pues, así sea solo como tendencia, por una tensión permanente contra la unilateralidad, y por un innegable afán de totalización e integración de puntos de vista. En este sentido, un componente central de su trabajo es el interés por integrar disciplinas diversas para que, en su complementariedad, contribuyan todas al desarrollo del conocimiento. De esta manera, convierte el psicoanálisis en una herramienta indispensable para desplegar un trabajo filosófico; traduce al psicoanálisis los resultados de la filosofía; hace filosofía a partir de la literatura; trata de integrar la filosofía y la literatura como componentes esenciales de la investigación en el psicoanálisis; utiliza el psicoanálisis como instrumento para la crítica del arte o para la sociología; asume la filosofía como el fundamento de cualquier tipo de reflexión. En sus textos podemos encontrar múltiples ilustraciones de la forma como los resultados de una disciplina pueden utilizarse para enriquecer la reflexión en otra.

A pesar de que la filosofía es el campo más propicio para desarrollar una concepción del pensamiento, Zuleta apela al psicoanálisis para postular que el modelo por excelencia del pensamiento es el sueño tal como lo describe Freud. De esta manera, el psicoanálisis se convierte en un instrumento para el desarrollo de la filosofía, e incluso en una reflexión que se justifica independientemente de sus efectos o posibilidades en relación con una terapia, como lo veremos más adelante con todo detalle.

El pensamiento, dice Zuleta, es un trabajo, de manera similar al "trabajo del sueño" o al "trabajo de la represión":

> ...así como el sueño trabaja con muy diversos materiales —restos diurnos, recuerdos infantiles, deseos inconscientes, fantasmas personales y dramas universales— tomados en un campo de fuerzas —las exigencias pulsionales y la censura que le son

constitutivas—; así también el pensamiento trabaja con esos mismos materiales y con otros, en un campo de fuerzas en que se enfrentan las ideas que tratan de irrumpir y las constricciones científico ideológicas que determinan lo comunicable y, por tanto, lo propiamente pensable, más allá de lo cual está la verdad para sí, es decir, el delirio.[7]

El hecho de asumir el "trabajo del sueño" como modelo, quiere decir que el pensamiento no es una "facultad" del alma a la manera escolástica, ni una "potencia del espíritu", activa o pasiva, "siempre disponible aunque muy diversamente desarrollada o atrofiada", según la situación o la condición particular; ni tampoco el resultado de la intención de un sujeto unificado. Por tales motivos no es posible, entonces, formular un método para pensar, que implique un control consciente sobre el proceso.

El resultado de un pensamiento no es una adquisición neutral con respecto a nuestros problemas. Hay que entender, dice Zuleta, que es enorme "nuestra capacidad de declarar verdadero lo que nos tranquiliza y falso lo que nos perturba y angustia". El pensamiento no es autónomo; depende de los dramas personales del sujeto, que son los que determinan sus posibilidades e imposibilidades. Por ello, para Zuleta la figura por excelencia del pensador es el niño, tal como lo describe Freud, sobre todo en el libro *Teorías sexuales infantiles*.

En sus textos encontramos un notable esfuerzo por identificar las "resistencias" al pensamiento, tal como aparecen en la indagación infantil, que sería el modelo por excelencia de la búsqueda que caracterizaría a un verdadero pensador: la angustia, la culpa, la transgresión, la soledad, el duelo resultado del cambio en la posición frente a los padres y los hermanos,

---

7 Estanislao Zuleta, "Tribulación y felicidad del pensamiento", *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, p. 23. Las citas entre comillas sobre este tema que aparecen a continuación son tomadas de este mismo ensayo, pp. 23 a 36.

la crisis de identidad. Las “tribulaciones del pensamiento”, a que se refiere en uno de sus más célebres ensayos son, pues, los componentes primordiales de las preguntas esenciales y perentorias que orientan la actividad infantil, así más adelante el espíritu de investigación ceda definitivamente a la represión. Su concepción del pensamiento que algunos han criticado está, pues, clara y directamente inspirada en el psicoanálisis.

La investigación sobre el pensamiento constituye una de las reflexiones más representativas y características de su actividad intelectual, tal vez la más importante. Como hemos observado, uno de los componentes fundamentales de su crítica a la educación consiste en señalar cómo esta, en lugar de propiciar el desarrollo del pensamiento, contribuye significativamente a afianzar las resistencias en contra suya. Si la muerte no hubiera interrumpido su ciclo vital, es muy probable que un problema central de su obra hubiera sido un trabajo filosófico sobre este tema enriquecido desde múltiples perspectivas.[8]

El ensayo “Marxismo y psicoanálisis” se inscribe claramente en el proyecto de integrar marxismo, psicoanálisis y filosofía en una sola unidad, como ya lo hemos indicado. Zuleta muestra allí, no solo que existe en Marx una “demanda insatisfecha de psicología” que podría tener una respuesta en Freud, sino también que el psicoanálisis carece de una base social, que le permita definir la concreción histórica de sus conceptos y escapar a toda clase de “fantasías” de carácter naturalista e individualista, que el marxismo podría proporcionarle. Llega incluso a afirmar que Freud mismo es “infiel” a sus propios descubrimientos por carecer de una base marxista.[9]

---

8 Esta afirmación la hacemos porque Zuleta consideraba sus ensayos “Tribulación y felicidad del pensamiento” e “Idealización en la vida personal o colectiva”, como partes de un estudio más amplio sobre “el respeto en la vida personal o colectiva”. Véase Estanislao Zuleta, *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, p. 19, nota 1.

9 Estanislao Zuleta, “Marxismo y psicoanálisis”, *ibid.*, p. 251.

En los *Comentarios a la infancia legendaria de Ramiro Cruz*, novela de su amigo Mario Arrubla —que igualmente se podría considerar como uno de los textos más emblemáticos y representativos de sus orientaciones intelectuales y que más adelante comentaremos con detalle—, se encuentra una pretensión "interdisciplinaria" bastante indicativa del rasgo de su pensamiento que aquí comentamos: el marxismo y el psicoanálisis puestos al servicio de la crítica de textos literarios. Zuleta incluso consideraba que los resultados de su análisis de la obra mencionada, sobre todo la parte relacionada con la figura de la muerte del padre, podrían ser la clave para un estudio de carácter sociológico sobre las formas que asume la familia, la autoridad y la moral en el proceso de conformación de las ciudades colombianas, y más en particular de Medellín.[10] Su propuesta consiste, pues, en postular la posibilidad de pasar sin solución de continuidad de la literatura, al psicoanálisis, al marxismo, a la sociología, a pesar de sus diferencias de enfoque.

En la sustentación de "una concepción positiva de la democracia" encontramos también un ejemplo de desplazamiento entre una disciplina y otra, que podría contribuir a ilustrar la idea que queremos presentar. Algunos autores han señalado que los conceptos de democracia y totalitarismo no son términos excluyentes sino que, por el contrario, el totalitarismo, lejos de ser una eventualidad más o menos aleatoria de los regímenes políticos, es una posibilidad siempre presente en las condiciones mismas de los sistemas democráticos, una forma de la política que se deriva de los mismos presupuestos a partir de los cuales se constituye la democracia, como un tipo particular de representación y ejercicio de la división social y el poder, y no necesariamente un efecto de fuerzas que operen

[10] "La ciudad del encuentro y la aventura. A propósito de la ciudad y la literatura. Conversación con Fernando Viviescas y Luis Antonio Restrepo", en *Conversaciones con Estanislao Zuleta*, *op. cit.*, pp. 45-59.

desde el exterior o un resultado de la toma violenta del poder por parte de ciertos líderes.[11]

La gran novedad de Zuleta es el desarrollo de esta idea sobre la base de una inspiración psicoanalítica. La cultura totalitaria es una posibilidad inscrita en nuestro origen: "todos tenemos un anhelo arcaico de reconciliación total", la ilusión de "encontrar una palabra incuestionable que funcione como fundadora de la realidad". La cultura democrática, por el contrario, no es nunca un punto de partida, sino un resultado y una adquisición, que solo son posibles a través de un aprendizaje. Los elementos básicos de una cultura democrática no se obtienen espontáneamente, sino como conquista, en lucha contra nosotros mismos, "contra nuestros anhelos de seguridad, de dogma, de idealizar a alguien, de despojarnos de la responsabilidad de la decisión y de la dificultad que implica pensar por nosotros mismos". La democracia se constituye en el momento en que somos capaces de asumir "la prueba de la duda", que es la experiencia del distanciamiento de "una palabra fundadora de la identidad y de la realidad", "que fue el objeto de la fe primordial".[12] El psicoanálisis se convierte, así, en un "relevo" fundamental de una reflexión política, que podría enriquecer significativamente una reformulación de problemas que están hoy en día en el centro de la discusión.

Similares desplazamientos entre una disciplina y otra, o intentos de síntesis entre diferentes perspectivas, podrían ilustrarse de múltiples formas en otros campos del saber objeto de

---

[11] Claude Lefort, "La imagen del cuerpo y el totalitarismo", revista *Aquelarre,* Revista del Centro Cultural de la Universidad del Tolima, núm. 23, abril de 2013, pp. 17-46 (traducción del francés por Alberto Valencia Gutiérrez).

[12] Las citas del párrafo son tomadas de Estanislao Zuleta, "La participación democrática y su relación con la educación", en *Educación y democracia. Un campo de combate*, *op. cit.*, p. 132, y Estanislao Zuleta, "Tribulación y felicidad del pensamiento", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, p. 29, respectivamente.

sus preocupaciones intelectuales. El lector puede hacer por sí mismo el esfuerzo de reconstruirlos.

La interpretación de Marx

Detrás de la heterogeneidad de sus orientaciones, del hecho de privilegiar como punto de partida las preguntas sobre las disciplinas, y del afán de integrar disciplinas diversas encontramos *una categoría dialéctica de totalidad* que se podría considerar como el "arquitecto secreto" y como la "idea reguladora" que está implícita en sus análisis más diversos. Su presencia permanente, como construcción ideal y como modelo por alcanzar, es una referencia que nos permite postular un elemento más para entender la unidad que da sentido a la heterogeneidad, a la complejidad y a la diversidad de sus múltiples intereses intelectuales. Esta noción se podría considerar incluso como la definición misma de su proyecto intelectual.

La afirmación de que la categoría de totalidad está implícita en los más diversos análisis de Zuleta quiere decir que su pensamiento, en sus principios constitutivos fundamentales, tiene una relación muy estrecha con el pensamiento de Marx. Las categorías básicas del pensamiento de Marx constituyen puntos de referencia primordiales del pensamiento de Zuleta. Por tal motivo, si queremos definir la manera como entiende esta categoría en términos abstractos, debemos plantearnos el problema de precisar las características específicas de su interpretación de este autor.

Las interpretaciones de Marx, a pesar de su heterogeneidad, se pueden clasificar en dos grupos, que se suelen denominar el marxismo científico y el marxismo crítico, de acuerdo con el acento mayor o menor que se ponga en las categorías de determinismo y voluntarismo, o necesidad y libertad, que marcan los polos conceptuales extremos en que se inscriben las dos concepciones. En el caso del marxismo científico, se marca el énfasis en la idea de que Marx construyó una ciencia: "la eco-

nomía política de las leyes del capitalismo"; en el marxismo crítico, la teoría de Marx es una filosofía de la praxis. Cada una de las dos interpretaciones resalta y selecciona aspectos determinados y desarrolla prioritariamente ciertos temas.

Para el marxismo científico, Marx se inscribe en una ruptura muy nítida con Hegel y, por consiguiente, los principales escritos son los de la madurez —como *El Capital*— ya que los trabajos juveniles son aún "muy hegelianos". La estructura es la categoría central —los hombres son producto de las estructuras— y por ello su teoría de la revolución tiende a considerar la transformación social como un inevitable efecto del desarrollo de procesos objetivos que escapan a la voluntad de los hombres. El modelo dominante para dar cuenta de la estructura social es la "metáfora" de la infraestructura y la superestructura, con un tipo de causalidad propio (no hegeliano) que define la relación entre sus niveles y la postulación de una determinación económica en última instancia. El común denominador de todos estos presupuestos es resaltar el significado del marxismo como una disciplina científica, en el contexto de otras ciencias.

Para el marxismo crítico, Marx se inscribe en línea de continuidad con Hegel y por ello se valoran especialmente los escritos del "joven Marx", con sus conceptos de alienación y praxis. La historia y la conciencia son puestas en primer plano, como las categorías centrales. Como los hombres no son solo "efecto" sino también "productores de estructuras sociales", se insiste en las posibilidades que tendría la actividad consciente para transformar revolucionariamente la sociedad. A diferencia del modelo base superestructura del campo anterior, aquí se pone el énfasis en la noción dialéctica de totalidad, y la determinación en última instancia de la economía no es un presupuesto central.[13] El común denominador de esta posición es subrayar una concepción del marxismo como una filosofía

[13] Véase George Lukács, "¿Qué es marxismo ortodoxo?", y "Rosa Luxemburg

crítica, no como una ciencia social entre otras. La interpretación que Zuleta hace de Marx se ubica en este segundo campo, como se puede ilustrar tanto por los temas que privilegia como por los énfasis que propone. Su lectura de Marx no es, pues, propiamente estructuralista sino "humanista", "historicista" o, si se quiere, simplemente crítica.

En términos negativos, su contribución más importante fue la crítica a la concepción economicista, mecanicista, dogmática y vulgar del marxismo, a la teoría del reflejo, al modelo base de superestructura con el tipo de causalidad que le es propio en sus diferentes expresiones, y a la concepción de revolución que de allí se deriva.[14] La crítica al reduccionismo económico y al dogmatismo define uno de los puntos de referencia fundamentales de sus orientaciones intelectuales, y permite entender en parte la importancia que otorga a espacios culturales como el psicoanálisis, la filosofía, la literatura y el arte en general. Zuleta convierte todo el acervo cultural de que dispone en instrumento de lucha contra el marxismo dogmático y simplificado. La orientación "interdisciplinaria" y la heterogeneidad de sus orientaciones intelectuales tienen como una de sus principales y más importantes motivaciones, el afán de superar las categorías del marxismo vulgar, su ética implícita y el tipo de acción política que de él se deriva.

En el marco de su interpretación no economicista de Marx habría que resaltar, como ilustración, la lectura que propone de la teoría del valor como una teoría del poder y de la dominación y no simplemente como una "teoría de la medición" o de la "determinación de los precios" en condiciones capitalistas, como es tan común afirmarlo en los manuales de teoría

---

como marxista", en *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975, pp. 1-48.

14 En "la forma mecanicista de causa anterior y exterior al efecto", o en "la forma 'expresiva' de modelo de sus reflejos", o en "la mezcla ecléctica de ambas versiones...". Estanislao Zuleta, "Reflexiones sobre el fetichismo", en *Ensayos sobre Marx*, *op. cit*., p. 168.

económica. Este tipo de lectura, aunque se encuentra en otros autores, se podría asumir como uno de sus aportes originales en este ámbito del saber.[15]

En la interpretación que Zuleta hace de Marx, no considerada ya en términos negativos sino positivos, habría que resaltar el énfasis que pone en subrayar la valoración de la libertad y de la creatividad de la acción humana, en oposición a los férreos determinismos destacados por el marxismo vulgar. En este sentido, hicimos alusión en el capítulo anterior al "individualismo radical" de Marx que Zuleta considera su "rasgo propio y característico", "el acento personal de [su] pensamiento" y la unidad fundamental de su trabajo a pesar de sus variaciones.[16] Según Zuleta, en Marx nos encontramos un "individualista como nunca ha habido otro", con la diferencia de que su concepción no se refiere al individuo abstracto del liberalismo, sino al individuo concreto; su exigencia es que "el individuo concreto debe ser el verdadero destinatario de la riqueza material y espiritual creada por la humanidad, y no entidades abstractas como la industria o el Estado". A las posibilidades abstractas del derecho Marx opone las condiciones reales del individuo.[17] Zuleta elabora igualmente una concepción de la obra de Marx como un conjunto provisto de una unidad. Por encima de las divisiones relativamente artificiales que se establecían en su obra entre un "joven Marx" y un "Marx científico" de la madurez, señala las líneas de continuidad de su pensamiento a través de las diferentes etapas de su vida,

---

15 Véase Estanislao Zuleta, "Marxismo y psicoanálisis: ¿Ciencia o liberación?", en Elogio *de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit*., pp. 253-267. Una idea similar se encuentra en Isaak Ilich Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 53, 1974.

16 Estanislao Zuleta, "El individualismo de Marx", en *Sobre la idealización en la vida personal o colectiva*, *op. cit*., pp. 53-56.

17 "Derechos humanos y diversidad de culturas". Conversación con Ramón Pérez, Ciro Roldán y Jaime Galarza, en *Conversaciones con Estanislao Zuleta*, *op. cit.*, pp. 111-181.

a partir de una interpretación de su pensamiento como una ética. No entramos en detalles sobre estos aspectos porque, en el primer caso, ya lo hemos tratado y, en el segundo, porque sobre este tema volveremos en el capítulo IV.

Nos interesa resaltar, sin embargo, en este momento del desarrollo de la exposición, que una de las más importantes contribuciones de Zuleta a la interpretación de Marx fue su aporte a la comprensión del método. Los estudios sobre este tema se encuentran desarrollados explícitamente en el texto sobre el fetichismo ya citado, pero las mismas reflexiones se repiten permanentemente en muchos otros lugares.

La "orientación cognoscitiva" fundamental de Marx con relación al método sería más "idiográfica" que "nomotética", para decirlo en los términos del debate metodológico alemán de la época de Max Weber. La preocupación central de Marx no es el desarrollo de un conjunto de leyes, a la manera de las ciencias naturales, sino el desciframiento de la especificidad histórica de las categorías, de los acontecimientos o de los hechos particulares. Por ello, el núcleo conceptual básico de su método es *el concepto de forma* entendido como "la especificación histórica de un contenido universal abstracto", que "determina las leyes y las tendencias de un proceso".[18]

La forma define "la pertenencia de [un] contenido a una estructura social dada".[19] Marx, por ejemplo, no se contenta con mostrar que las mercancías son producto del trabajo humano; le interesa sobre todo estudiar la manera como los productos del trabajo humano asumen la forma de mercancías en unas condiciones históricas determinadas. En el mismo sentido, el capital y la ley del valor deben ser entendidos como formas, e igual ocurre con los demás conceptos básicos. Las categorías de Marx son, pues, "concreciones históricas" y no "universales

---

18 Estanislao Zuleta, "Reflexiones sobre el fetichismo", en *Ensayos sobre Marx*, *op. cit.*, p. 171.

19 *Ibid.*, p. 171.

abstractos". El concepto de forma es la "finalidad selectiva" que dota de sentido en última instancia, y retroactivamente, a cada uno de los términos de la empresa intelectual de Marx; aquella idea que este expresara en la definición de "lo concreto" como "síntesis de múltiples determinaciones", en la *Introducción general a la crítica de la economía política*. Habría que subrayar que no todas las interpretaciones de Marx afirman con la suficiente claridad que su "orientación cognoscitiva" fundamental es la "exigencia de concreción".

La novedad de la interpretación del método de Marx que elabora Zuleta no está, sin embargo, en el hecho de que presente unos puntos de vista muy originales, sin antecedentes en la historia del marxismo, sino en el uso fecundo que hace de estas nociones en los más diversos campos: la crítica literaria, la lectura de Freud, los estudios de historia económica de Colombia, entre otros. La obra de Zuleta puede ser analizada como un resultado de la aplicación sistemática del método de Marx —en los términos complejos en que él mismo lo presenta, insisto (!)— a los más diversos ámbitos, muchos de ellos bastante lejanos de los temas consagrados más directamente por el marxismo. Zuleta era, pues, un pensador marxista, en el mejor sentido *filosófico* que esta denominación haya podido tener en el pasado, o pueda llegar a tener en un futuro inmediato en el que, liberada la lectura de Marx de la presión de las exigencias políticas inmediatas, se comience a recuperar efectivamente la dimensión crítica de su pensamiento, y se asuma a Marx como un clásico de la filosofía y de las ciencias sociales, entre otros.

La categoría de totalidad

El aspecto probablemente más importante del trabajo de exégesis del método de Marx que realiza Zuleta es la recuperación de la dialéctica —ya no en el sentido de Platón sino en el marco del debate con Hegel— como clave hermenéutica fundamental.

La noción de totalidad, que subyace como criterio fundamental de su obra y de su pensamiento, es presentada en términos dialécticos, y no en el sentido de una "causalidad estructural" (no dialéctica) a la manera de Althusser. La postulación de la noción de totalidad y la definición de un modelo de causalidad circular, significativamente más complejo y acorde con la novedad del pensamiento de Marx en lo que tiene que ver con el método, es la contrapartida de la crítica al economicismo, imperante en ese momento.

La principal referencia a la categoría de totalidad se encuentra en el texto "Reflexiones sobre el fetichismo", en el que aparecen esbozos —no desarrollados con la extensión y la profundidad deseables para nuestros propósitos en este libro— de lo que sería en Marx el concepto de totalidad y la noción correlativa de fetichismo. Ambos conceptos constituyen la "estructura lógica" fundamental del propio pensamiento de Zuleta, tal como lo demostraremos en los ejemplos que presentaremos un poco más adelante.

Autores importantes que han tratado el tema en el contexto del debate metodológico de los años sesenta o setenta han mostrado que la noción de totalidad trasciende el aspecto puramente metodológico ya que esta se debe pensar, ante todo, en el marco de una pregunta sobre qué es la realidad. Con esta categoría estaríamos, pues, en lo fundamental, frente a una ontología, a una definición de la forma del ser social o, incluso, de la naturaleza misma —cuando la extensión de la idea se lleva hasta este punto— y solo en un segundo momento se podría asumir como un principio epistemológico o como una exigencia metodológica. Tomada exclusivamente en este segundo sentido, sería más una categoría del entendimiento o una "idea reguladora", a la manera de Kant,[20] que el

[20] Immanuel Kant, "Apéndice a la dialéctica trascendental. El uso regulador de las ideas de la razón pura", en *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1994, pp. 530-546.

fundamento de una ontología, de una concepción dialéctica de la realidad, a la manera de Hegel.

No podemos entrar en una discusión con respecto a la presentación que Zuleta hace de esta categoría, porque no contamos con elementos suficientes, que podamos extraer de los textos mismos, que nos permitan entender si se refiere a un postulado metodológico o al presupuesto de una ontología. Una reflexión de esta naturaleza no es el tipo de elaboración filosófica que le era característica. El problema de la "ambigüedad" entre los "modelos" de Kant o Hegel debe quedar, pues, abierto y nos limitaremos a exponer el problema en los términos relativamente sencillos en que Zuleta lo presenta, en el contexto de la interpretación de Marx. El lector podrá consultar en textos de otros autores sustentaciones más desarrolladas sobre el significado y la pertinencia de esta categoría tanto en la filosofía como en las ciencias sociales.[21] Subrayemos sin embargo que, más importante que la reflexión puramente abstracta sobre la noción de totalidad, lo que encontramos en Zuleta es la aplicación de esta categoría a los análisis más diversos.

La orientación fundamental de Marx, según la versión de Zuleta, consiste en que su objeto de estudio excluye "toda explicación simple, toda conexión causal inmediata, cualquiera que sea por otra parte su evidencia empírica". El sentido de los elementos que el análisis toma en consideración no se puede derivar de sí mismos, sino de su relación con la totalidad a la que pertenecen, que es la que les otorga su sentido:

> Las causas particulares de los momentos del movimiento unitario, son promovidas, asimiladas e interpretadas por la tendencia del conjunto que les asigna su condición de existencia y los prerrequisitos de su eficacia, y no al revés.

---

21 Véase Georg Lukács, "¿Que es marxismo ortodoxo?", y "Rosa Luxemburg como marxista", en *Historia y conciencia de clase*, *op. cit.*, y Karol Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1978.

El movimiento del conjunto no se puede concebir como resultante de la suma de las causas simples. Las tendencias globales condicionan tanto los momentos particulares —a los que asigna "su significación, su grado de eficacia y sus límites"— como las causas externas.[22]

La categoría de fetichismo, perfectamente correlativa a la categoría de totalidad, consiste en asignar a "los elementos como tales", "la significación, la eficacia y los efectos que derivan de su inscripción en un proceso —en una estructura en movimiento— y la lógica propia de ese proceso", como si dependiera de ellos mismos y no del conjunto al que pertenecen. Así, el fetichismo proyecta en los elementos "las leyes y las características de un conjunto", y se convierte en un mecanismo de ocultamiento de la dominación. En esta dirección, el análisis marxista debe precisamente, en un primer momento, encontrar, detrás de la superficialidad y aparente casualidad de las formas fetichizadas, las "conexiones internas y necesarias", es decir, la lógica de una totalidad que da cuenta de "los procesos de desarrollo de lo real"; y, en un segundo momento, la necesidad de esa apariencia, ya que la forma fetichizada no es un "error subjetivo del observador", sino una dimensión objetiva del fenómeno estudiado.

El lector podrá reconocer en los dos párrafos anteriores el eco de los términos utilizados por Althusser y sus discípulos en sus libros, muy en boga en la época en que escribe el artículo sobre el fetichismo en que nos hemos basado; pero es importante insistir en que la interpretación de Marx que elabora Zuleta no se inscribe propiamente en esta corriente, aunque de ella valore y recupere aspectos fundamentales.[23] La presentación de la noción de totalidad no es, por lo demás, lo suficientemente satisfactoria en términos teóricos; una

[22] Estanislao Zuleta, "Reflexiones sobre el fetichismo", en *Ensayos sobre Marx*, *op. cit.*, p. 176.

[23] Como el concepto de sobredeterminación. Véase Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI Editores, 1967.

verdadera exposición del problema exigiría entrar en una serie de precisiones que no encontramos en el texto.[24] Sin embargo, las categorías de totalidad y de fetichismo, fundamento de su interpretación de Marx, están presentes en la obra de Zuleta con múltiples significados, ya que constituyen las estructuras lógicas fundamentales de su pensamiento.

El uso de una categoría de totalidad que busca superar las unilateralidades, vincular el fenómeno estudiado con un conjunto de condiciones y superar toda delimitación parcial del objeto está asociada a una exigencia de comprender y explicar, a la búsqueda del sentido en la investigación como su objetivo fundamental, y a la reivindicación del pensamiento como su idea rectora. Parafraseando una de sus expresiones podríamos afirmar que es perfectamente posible hacer historia económica sin haberla pensado nunca; acumular informaciones, cuantificar y medir, "adquirir una vasta erudición, sin que el pensamiento tenga prácticamente nada que ver en ello". Entre las características fundamentales del pensamiento hay que tener en cuenta, según Zuleta, su tendencia a no dejarse encerrar en marcos convencionales, "su carácter corrosivo y su virulencia"; el hecho de que "no se deja delimitar a un tema determinado y particular", ni someter a "un control previo de sus consecuencias". El pensamiento "posee vida propia, extiende sus ramificaciones a los más diversos campos, contamina las creencias y las convicciones que parecían más alejadas de su punto de partida", y, una vez puesto en marcha, no es posible detener "su tendencia a seguir sacando implacablemente sus consecuencias".[25] La idea de totalidad se convierte así en sinónimo de pensamiento, en la definición

---

24 No es clara, por ejemplo, la diferencia entre una concepción dialéctica de la totalidad y una concepción organicista de corte biologicista.

25 Los textos entre comillas son tomados de Estanislao Zuleta, "Tribulación y felicidad del pensamiento", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit*., pp. 24-25.

misma de su dinámica y de su orientación fundamental. A la manera de Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica*, para Zuleta la búsqueda del sentido es la búsqueda de totalizaciones cada vez más vastas: "pensar es totalizar", relativizar los puntos de vista parciales, para incluirlos, de manera progresiva, en totalizaciones mayores.

La postulación de la categoría de totalidad, con todos sus "aditamentos", como estructura lógica fundamental del pensamiento de Zuleta, nos permite también postular la idea de que el ámbito fundamental de su reflexión era la filosofía, ya que la noción de totalidad invita a pensar la realidad como una unidad, e impide fragmentarla en objetos específicos, propios de disciplinas especializadas. Por este motivo, la totalidad no es otra cosa que la definición misma de un proyecto intelectual orientado a integrar disciplinas diversas, en el marco de una actividad fundamentalmente filosófica. Esta idea encuentra una sustentación en la historia misma del marxismo, en el marco de las interpretaciones críticas de Marx, como veremos al final de este capítulo.

Por todas estas razones, entender los múltiples usos y significados que adquieren en su obra las categorías de totalidad y fetichismo es un paso importante para llevar a cabo una interpretación crítica de la orientación fundamental de su pensamiento. Para ello, presentaremos una serie de ilustraciones del uso de estas categorías tomadas de contextos muy diferentes: los estudios de historia económica de Colombia, la crítica literaria, una teoría del error, un concepto de patología, la interpretación de Freud, y una forma de valoración y de construcción de ideales prácticos. No olvidemos, digámoslo una vez más, que la importancia del trabajo que realiza Zuleta a partir de las nociones de totalidad y de fetichismo no está tanto en el aporte a su definición abstracta, sino en el uso muy original que de ellas hace.

Los estudios de historia económica

En los estudios de historia económica de Colombia, que Zuleta elabora en una época temprana de su vida intelectual,[26] aparece como idea rectora una noción que en la introducción al texto él mismo denomina "estructural", pero que no es otra cosa que la categoría de totalidad convertida en la orientación fundamental del análisis histórico y sociológico. De este trabajo podemos extractar algunas ideas relativamente abstractas, que nos permiten enriquecer la presentación un poco precaria de su concepción de la totalidad que hicimos líneas atrás: la orientación metodológica fundamental de la investigación debe buscar la relativización de todo punto de vista parcial, tratando siempre de vincular el objeto estudiado con el conjunto al que pertenece; debe partir del supuesto de la interdependencia de las partes y tratar de develar el sistema de relaciones que los elementos tienen entre sí y del que depende su sentido; no obstante, como los elementos interdependientes están organizados en un orden de prioridades de acuerdo con su diferente grado de importancia, y con su carácter condicionante o condicionado, el análisis debe descubrir el sistema de "prelaciones" lógicas en que se organizan. Recogiendo este tipo de comentarios se podría elaborar de manera más compleja la noción de totalidad que presenta Zuleta, en un ensayo dedicado a investigar el tema de forma exclusiva.

La idea de totalidad —implícita en esta noción aparentemente "estructuralista"— aparece ligada en los estudios de historia económica a la crítica a una tendencia dominante en su momento en las ciencias sociales —pero eternamente vigente—, que pretende hacer extensivos al estudio de las realidades sociales y económicas los criterios de cuantificación, clasificación

[26] Estanislao Zuleta, *Conferencias sobre historia económica de Colombia*, Bogotá, Ediciones Tiempo Crítico, s. f. Véase en particular el capítulo "Anotaciones sobre el método", pp. 7-20.

y manipulación, propios del uso de la técnica. En consecuencia con dichas exigencias, su principal orientación metodológica consiste en delimitar al máximo el objeto de estudio, aislándolo de la totalidad a la que pertenece hasta el punto de abandonar por completo una perspectiva de conjunto —aquello que Wright Mills llamara el "empirismo abstracto"[27]— y en partir de la ilusión de que la posesión de un método, representado por unos instrumentos técnicos y formales de investigación, es la garantía para llegar a un resultado positivo. En contraposición con esta "tendencia tecnicista" Zuleta reivindica, en primer lugar, la dimensión histórica y temporal de los fenómenos sociales y, en segundo lugar, una noción de totalidad orientada a vincular lo estudiado al conjunto de condiciones en que está inscrito.

El lector que quiera descubrir por sí mismo la forma como la categoría de totalidad orienta el análisis en estos estudios debe remitirse directamente al texto, con la certeza de que puede realizar un ejercicio intelectual bastante productivo, ya que Zuleta no se contenta solo con definir abstractamente en la introducción las condiciones de un análisis "historicista" y "estructural" de un determinado problema sociológico, sino que lo desarrolla a través del estudio de "la estructura del sector rural de la economía colombiana" para mostrar la significación relativa que en su conformación tendrían una serie compleja de "variables": el mercado externo y el mercado interno, la relación campo-ciudad, las características de la población aborigen, la estructura económica de España colonial, las condiciones naturales de las colonias, etc. Una característica muy importante de la actividad intelectual de Zuleta es que nunca se limita a la presentación abstracta de las ideas por fuera de los ejemplos y las ilustraciones concretas.

---

27 Charles Wright Mills, *La imaginación sociológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.

El uso de una categoría de totalidad es igualmente importante cuando se trata de integrar la investigación social a un trabajo de transformación de la realidad que es objeto de estudio, ya que permite delimitar las posibilidades de cambiar "la evolución espontánea" de los fenómenos analizados con base en una intervención consciente, y definir las condiciones en que puede ser eficaz. Si no se tienen en cuenta "las tendencias objetivas de la realidad que se procura modificar", descritas en términos de sus múltiples relaciones e interdependencias, "las medidas mejor intencionadas pueden ser completamente ineficaces, o producir consecuencias imprevistas y contrarias" a los propósitos que se persiguen.[28] De esta manera, la categoría de totalidad es también un criterio fundamental para la orientación de la acción. Los estudios de historia económica de Colombia se inscriben así en una exigencia práctica.

La crítica literaria

El ejemplo por excelencia del uso de una categoría de totalidad como "instrumento" de análisis se encuentra en sus comentarios a la novela de Mario Arrubla *La Infancia Legendaria de Ramiro Cruz.*[29] Este trabajo es una excelente ilustración de rigor en la lectura hasta el punto de que muchos, con algo de malignidad, llegaron a afirmar que era mejor el texto de Zuleta que la novela de Arrubla, a la que se le formulan muchas críticas a causa de su estilo de composición. Por comunicación personal sé muy bien que era uno de los pocos trabajos que apreciaba verdaderamente —cosa rara en él— aunque se

---

28 Estanislao Zuleta, *Conferencias sobre historia económica de Colombia*, *op. cit.*, p. 9.

29 El libro de Arrubla fue publicado por primera vez en junio de 1967 por la editorial Tercer Mundo. Los comentarios de Zuleta aparecieron en la *Gaceta* de la misma casa y fueron reproducidos como parte del libro *Sobre la idealización en la vida personal y colectiva*, *op. cit.*, pp. 159-202. Salvo indicación en contrario, en este apartado las citas entre comillas son tomadas de allí.

lamentaba del poco eco que había tenido, explicable en parte por el poco éxito de la novela, pero también por el hecho de que para leer el "comentario" es absolutamente indispensable conocer de antemano el texto que le sirve de referencia. Se podría afirmar, incluso, dada la importancia que en el proceso de construcción de la novela tiene la intención consciente —inspirada claramente en el psicoanálisis— que los dos textos son una versión diferente, en un distinto lenguaje, de la misma trama.

En el marco de una posible "biografía intelectual" de Zuleta, este ensayo, al igual que "Marxismo y psicoanálisis", se debe considerar programático y fundador de una de las más claras orientaciones de su pensamiento: el uso del psicoanálisis en la crítica literaria, el afán de descubrir el psicoanálisis en la literatura, la investigación de los grandes problemas individuales y colectivos a través de la literatura. Quien esté interesado en conocer a fondo el pensamiento de Zuleta no debe ahorrarse su lectura.

En las líneas siguientes llevaremos a cabo la exposición de los principales puntos de referencia del análisis del relato de Arrubla, con el fin de ilustrar la manera como una categoría de totalidad de origen marxista está presente como inspiración de su trabajo en un ámbito como la crítica literaria, que es un universo intelectual bastante alejado de las pretensiones iniciales del método de Marx. El lector debe tener presente que se trata de reproducir los puntos centrales de la interpretación de un texto extremadamente difícil y, por consiguiente, no podemos ahorrarle el trabajo de remitirse directamente a él si quiere comprender a cabalidad los detalles específicos. No obstante, trataremos de hacer una presentación lo más clara posible, aunque en algunos momentos tengamos que utilizar expresiones o conceptos que solo se aclaran yendo directamente tanto al comentario de Zuleta como a la novela de Arrubla. A pesar de la dificultad que significa llevar a cabo esta presentación, no hemos querido dejar de lado esta parte del capítulo,

dada la importancia que reviste el ensayo mencionado en el conjunto de la actividad intelectual de Zuleta.

La interpretación del texto de Arrubla, como en general ocurre en sus trabajos de crítica literaria, está organizada, como orientación general, tomando como punto de partida una perspectiva de conjunto desde la cual se determina el sentido de cada una de sus partes o de sus momentos. La primera hipótesis para orientar una lectura es tener claro que "en toda obra importante nada sobra": el hecho de que desconozcamos el significado de un determinado elemento, no quiere decir que no tenga ninguno. La construcción progresiva de una categoría de totalidad, que se va enriqueciendo y modificando a medida que va dando sentido retroactivamente a cada una de las partes, se convierte así en criterio fundamental de lectura.

La interpretación de Zuleta sigue claramente los derroteros de un método marxista, que va en un primer momento de la apariencia, o forma de manifestación de un determinado fenómeno, a sus fundamentos, para mostrar, en un segundo momento, "los fundamentos de la apariencia misma y su necesidad".[30] En esta dirección, el trabajo de análisis y de lectura se desarrolla en tres fases. En primer lugar, pone de presente las características del relato, tal como aparecen al lector en una primera mirada. En segundo lugar, descubre la unidad que está detrás de la aparente autonomía e independencia de cada uno de los elementos del texto. Y en tercer lugar, explica por qué el libro está construido en esa forma peculiar, y no como una narración convencional con una trama y un desenlace progresivos.

La novela de Arrubla presenta unas características que desconciertan al lector en un primer momento, ya que no se trata del desarrollo de una trama, con un comienzo y un desenlace progresivo, capítulo por capítulo, sino de una colección

---

[30] Estanislao Zuleta, "Comentarios a 'la Introducción general a la crítica de la economía política' de Carlos Marx", en *Ensayos sobre Marx*, *op. cit*., p. 112.

de relatos, relativamente independientes unos de otros, que comienzan, concluyen y se cierran sobre sí mismos. La novela está compuesta por diez capítulos, cada uno de los cuales tiene su tiempo propio, y se desarrolla en un escenario particular: "cada capítulo plantea un problema, expone las circunstancias y los personajes y produce un desenlace". El lector puede llegar, pues, a la conclusión de que "si algo falta es la novela misma", y que se trata por consiguiente de "una colección de relatos sobre la infancia". Y en efecto, una primera lectura produce una impresión de dispersión, ya que no existe continuidad en el tiempo ni unidad en el espacio. No hay un hilo narrativo que ligue una secuencia de acontecimientos con otros, hasta tal punto que los capítulos pueden leerse independientemente. Los elementos aparecen yuxtapuestos, y crean la ilusión en el lector de que su "sentido proviene misteriosamente de sí mismos", y no del marco global en que están inscritos. En contra de esta apariencia Zuleta demuestra que, a pesar de su aparente autonomía, cada uno de los capítulos está inscrito en un contexto general: los mismos asuntos reciben desarrollos diferentes según el momento de la narración, y el lector tiene que descubrir poco a poco el carácter complementario de las diversas maneras de tratar los mismos problemas.

El segundo momento del trabajo de interpretación consiste, entonces, sobre la base de un uso del psicoanálisis en un sentido fuerte,[31] en delimitar cada uno de los temas generales del texto, que se podrían enunciar de la manera siguiente: la relación con el padre, las figuras de la mujer, la organización del amor —la manera como las figuras descritas y los dramas vividos se convierten en condición para que el sujeto organice

[31] Con la expresión "psicoanálisis en sentido fuerte" me refiero al hecho de que la interpretación de la novela se lleva a cabo a partir de conceptos psicoanalíticos como castración, falo, fantasma, identificación, entre otros. El uso de este tipo de categorías en el análisis literario no deja de despertar resistencias. El propio Arrubla, en su novela, también utiliza referencias psicoanalíticas más o menos directas y explícitas.

una relación de amor—, la escritura, la muerte, etc. Zuleta expone minuciosamente cada uno de estos temas y muestra cómo la unidad esencial de su desarrollo está dada por cuatro "fantasmas fundamentales que rigen el relato", "ponen en escena al sujeto, definen sus deseos y sus objetos": la "leyenda blanca del padre" (el padre presentado como objeto de "fervientes manifestaciones de afecto" y definido a partir del concepto freudiano de identificación), la "leyenda negra del padre" (el padre en la figura de agresor sexual), "el mito del viajero solitario" (el héroe que deambula por el mundo, perdido y abandonado, en busca de un objeto de amor que es "irremisiblemente la muerte"), y "el mito del delirio macabro" (la elección de una mujer que no desea, porque está por fuera de cualquier tipo de significación con respecto al padre, y se constituye por tanto en un refugio).

Siguiendo cuidadosamente los temas, y la manera como en cada uno de ellos se articulan "los fantasmas", dice Zuleta, se puede descubrir, en contraposición con la apariencia de dispersión y fragmentación que tiene la estructura formal de la novela, una concatenación perfecta en el desarrollo de los contenidos, una secuencia articulada en la que los capítulos se suceden unos a otros en una relación necesaria y coherente, desde el primero hasta el último. La unidad de la obra está dada, pues, por sus contenidos, no por su estructura formal. Si el lector quiere conocer el desarrollo específico de cada uno de estos puntos, debe remitirse directamente al texto, porque de lo contrario esta exposición sería extremadamente larga.[32]

La labor de crítica literaria no termina en el descubrimiento de una coherencia temática subyacente que dota de sentido a la aparente desconexión de los capítulos. Un tercer momento

---

[32] Remito al lector a la lectura del apartado 10, llamado La distribución de las partes, donde Zuleta expone la coherencia que supone existe en el texto analizado. "Comentarios a la infancia legendaria de Ramiro Cruz", en *Sobre la idealización en la vida personal y colectiva*, *op. cit.*, pp. 194-198.

del análisis consiste en demostrar que las características de composición de la novela, y su forma de escritura, no son gratuitas, sino que, por el contrario, son un resultado necesario de la manera como es tratado el contenido y, por consiguiente, una condición del sentido.

El descubrimiento de la unidad y la coherencia temática nos permite explicar las características de la estructura formal de la novela. El hecho de que el texto no esté construido sobre la base de "una continuidad temporal", y un "entrelazamiento causal de los acontecimientos", no es gratuito. La forma de composición del relato en su conjunto, sobre la base de capítulos que aparentemente se bastan a sí mismos, proviene de exigencias que se derivan directamente del contenido. La novela es una elaboración mítica de la infancia, como una leyenda cuyas fronteras en el tiempo —como en el mito— no son localizables:

> ...si el narrador no se interesara en conocer el sentido de los acontecimientos podría haber ordenado todo en otra forma, por ejemplo en una sucesión cronológica, pero es precisamente la continua tensión entre la participación afectiva y la actitud explicativa lo que le da a esta novela de infancia el carácter de una leyenda.[33]

De esta manera, el sentido fundamental del texto quedaría develado. El capítulo final está consagrado al estudio de los diferentes tipos de estilo con que la novela se elabora y a dilucidar su significado y su función con respecto al contenido. De manera similar a como ocurre con la forma de composición, las "diferentes tendencias estilísticas proceden directamente de los contenidos fundamentales". La novela trabaja sobre la base de tres estilos diferentes —bíblico, lírico y explicativo— que se despliegan de acuerdo al predominio de uno u otro

[33] *Ibid.*, p. 198.

contenido en cada momento de la narración.[34] Sin embargo, el estilo no es simplemente instrumental, no se reduce a "dar una forma a la narración que corresponda a su sentido", sino que debe cumplir la función primordial de "controlar el contenido, evitar el sobrepasamiento del narrador por parte de los afectos producidos", estableciendo una distancia necesaria sin la cual la novela no sería simplemente posible.

Con este tipo de lectura, Zuleta presenta una propuesta de crítica literaria que busca resolver de una manera particular la relación entre forma y contenido, problema central de todo análisis de textos, intentando escapar a la polarización entre ambos elementos. La dilucidación de los contenidos como único derrotero del análisis —la orientación más difundida en el estudio de textos literarios que se hace desde el psicoanálisis— disuelve el objeto de estudio en una serie de generalidades abstractas, comunes tanto a una buena obra como a otra de pésima calidad. El estudio exclusivo de la forma, por fuera del contenido, conduce a un formalismo vacío, desligado de la investigación por el sentido.

La solución que aporta Zuleta al problema de la relación entre forma y contenido es el resultado de la aplicación del método de Marx. La crítica debe tomar como punto de referencia último, como "finalidad selectiva" del análisis, una definición de "lo concreto" del texto, entendido como "síntesis de múltiples determinaciones", que en el caso de una obra literaria sería la manera como un determinado contenido se desarrolla en la unidad constituida por una forma específica de composición de la narración, y un estilo, o una combinación de estilos. El sentido de un texto no estaría dado, entonces, solo por su contenido, sino por la manera específica como este

---

[34] Cuando se trata de la "leyenda blanca del padre", se apela al estilo bíblico; cuando se trata del "rechazo de la pasividad" y "la autoafirmación", al estilo explicativo; cuando se trata de las "equivalencias separación-perdición, encuentro-reconocimiento, regreso-muerte, propias de las condiciones en que se realiza el amor", al estilo lírico.

se desarrolla a través de un estilo y de una forma de composición. Criterios similares le sirven de orientación y de guía en sus grandes libros de crítica literaria.

Una teoría del error

Una categoría de totalidad está igualmente presente en uno de sus más importantes instrumentos intelectuales de crítica y de lectura. Zuleta, bajo la inspiración directa de Hegel, asume como patrimonio intelectual propio una teoría dialéctica del error que le sirve a su vez de criterio para la elaboración de un concepto de patología en psicoanálisis. La noción de fetichismo, en el sentido que Marx la elabora, tiene mucho en común con ambas propuestas. Debemos comenzar entonces por ilustrar la manera como aparece formulado el problema en la obra del pensador alemán.

Hegel, con respecto a la historia de la filosofía, plantea la idea de que la existencia de diversos sistemas de pensamiento no se puede entender en el marco de una oposición simple entre lo verdadero y lo falso, de tal manera que ante la divergencia solo sea posible "el asentimiento o la oposición". Propone, por el contrario, no entender las diferencias como contradicción, sino como la expresión de un desarrollo creciente de la verdad, como momentos parciales en la construcción progresiva de un todo.

El error, entonces, no se le puede atribuir a una determinada posición en sí misma considerada, sino a la unilateralidad con que es formulada. Un elemento cualquiera, que expresa un punto de vista, y que como momento parcial tendría una significación fundamental dentro de un complejo sistema de pensamiento, deviene en sí mismo un fin y se afirma a costa de una riqueza dialéctica mayor y de la exploración de otros puntos de vista. Una perspectiva unilateral, valiosa en sí misma, se convierte así en toda la investigación, en la meta de todo esfuerzo, en la orientación básica de una obra y en la estructura primordial de todos sus problemas.

El vínculo de la teoría del error con el concepto de fetichismo es claro, ya que el error consiste precisamente en derivar de sí mismo el sentido de un elemento y no del conjunto al que pertenece, como si cada elemento "cargara sobre sus espaldas" la razón de ser de su existencia y de su valor. De esta manera, el fetichismo no se reduce solo a ser la forma de manifestación de una estructura social, sino un elemento de crítica de la ciencia y del pensamiento e, incluso, de las formas de representación de la vida cotidiana, en las cuales la práctica generalizada es la tendencia a aislar las situaciones de sus contextos y de las condiciones de que dependen.

La teoría del error, así formulada, se convierte para Zuleta en uno de sus principales criterios de lectura. En una interpretación minuciosa y detallada de sus textos se puede descubrir fácilmente su presencia como trasfondo, como "arquitectura conceptual" latente, aun en aquellos lugares en que se refiere a problemas muy diferentes a los tratados originalmente por el filósofo alemán.

Un ejemplo lo podemos encontrar en sus *Conferencias de historia económica de Colombia*. Al discutir en la primera parte del texto la tendencia "tecnicista" de las ciencias sociales que solo busca cuantificar el objeto de estudio —a la que hicimos mención líneas atrás— no la rechaza desde cualquier punto de vista, sino solo si se convierte en una orientación única y exclusiva de la investigación, a costa de otras posibilidades igualmente importantes. Al respecto dice: "Cuando esta actitud, justificada dentro de su campo específico de operación, trata de convertirse en modelo de toda objetividad y condición de toda eficacia, y se adopta indiscriminadamente ante cualquier objeto de investigación". El resultado es que los hechos sociales son despojados de su dimensión histórica, "lo cual significa una tergiversación fundamental de su naturaleza".[35] El uso de

---

[35] Estanislao Zuleta, *Conferencias sobre historia económica de Colombia*, *op. cit.*, p. 8.

una concepción dialéctica del error está, pues, allí implícito. Ilustraciones similares se pueden encontrar por doquier en sus textos y a propósito de todos los temas. Con la guía de las observaciones que hemos hecho el lector puede hacer por sí mismo el ejercicio intelectual de ubicarlas y precisarlas.

Un concepto de patología

Bajo el mismo modelo de la teoría dialéctica del error, Zuleta hizo explícita una particular idea de patología en psicoanálisis, que si bien se podría descubrir de manera implícita en la obra de Freud,[36] es probable que no esté explícitamente formulada. Recordemos que uno de los más importantes aportes del psicoanálisis consiste en haber formulado la idea de que la clave de lo "patológico" se encuentra en las condiciones de la "normalidad"; y que de esta manera se disuelve la oposición clásica entre los dos órdenes entendidos como elementos excluyentes de origen diverso, y valorados como términos positivo y negativo.

La publicación del libro *Tótem y Tabú* —inscrito en los presupuestos ya establecidos en la *Interpretación de los sueños* y otras obras— es a este respecto un acontecimiento fundamental de la cultura de la primera parte del siglo. Al establecer una analogía entre el discurso de los pacientes y las descripciones de las tribus australianas o norteamericanas que habían elaborado algunos antropólogos, Freud introduce una ruptura tanto con la idea de una "mentalidad prelógica" o "primitiva" que prevalecía en su época, como con el evolucionismo que presentaba grados de desarrollo, en progresión creciente, desde estadios considerados inferiores a niveles superiores. La etnología, precisamente, había nacido como el estudio de

[36] En *Tres ensayos para una teoría sexual*, aparece implícita esta consideración de la patología como la unilateralidad a partir de la cual se impone un factor necesario a costa del conjunto. Este tema exigiría un desarrollo más detallado.

los pueblos llamados “primitivos”, “no europeos”, que eran representados en la figura de un “otro” radicalmente diferente y opuesto, cuyas formas de pensamiento eran incluso distintas. Freud, por el contrario, demuestra que existe un denominador común entre la “mentalidad del europeo” y la “mentalidad del primitivo”, y al afirmar una analogía entre ambas disuelve la relación postulada entre términos excluyentes, valorados diferencialmente, que permite romper con esa figura del “otro” como un extranjero.

Esta posición es claramente expresada de manera directa por Freud en el prólogo al libro que sobre el presidente Thomas Woodrow Wilson escribió en compañía de William Bullit, embajador estadounidense en Viena. Para oponerse a la idea de que el estudio habría sido hecho con el “secreto fin” de probar que el personaje objeto de su interés era poseedor de un carácter patológico, o era simplemente un hombre anormal, dice:

> ...nuestra ciencia ha renunciado desde hace mucho tiempo a creer en una estructura rígida de normalidad y en una frontera de demarcación nítida entre lo normal y lo anormal en la vida psíquica. Una técnica supremamente delicada de diagnóstico nos ha hecho descubrir toda clase de neurosis allí donde menos esperábamos encontrarlas; además, es casi posible afirmar que los síntomas y las inhibiciones neuróticas han llegado a ser, hasta un cierto punto, comunes a todos los seres humanos civilizados.[37]

Sin embargo, el psicoanálisis no puede escapar a formular un criterio de diferenciación entre lo normal y lo patológico, así sea solo en términos convencionales. Freud lo dice claramente un poco más adelante: “a pesar de la imprecisión de estos conceptos y de la incertidumbre de los principios fundamentales sobre los cuales se funda este juicio, nos es imposible, en la

[37] Sigmund Freud y William C. Bullit, “Introducción”, en *Le Président Thomas Woodrow Wilson*, Paris, Editions Albin Michel, Collection 10/18, 1967, p. 19.

vida práctica, prescindir de la distinción entre lo normal y lo patológico". El problema estaría, entonces, en cómo definir cada uno de los dos órdenes, ya que si bien "los elementos de la constitución son siempre los mismos", "lo que cambia es la proporción cuantitativa [...] su situación en los diferentes campos de la vida psíquica así como su vinculación con ciertos objetos". Los criterios de diferenciación entre lo normal y lo patológico no son, pues, de manera alguna "uniformes, seguros o constantes", y son "difíciles de definir científicamente, porque en el fondo constituyen solamente medios prácticos, a menudo de origen convencional" [38].

En el marco de esta discusión, la idea de patología que presenta Zuleta se puede expresar en los términos siguientes: "Lo único que en psicoanálisis puede llamarse patológico es la unilateralidad con que se impone un factor necesario a costa de los otros y de la movilidad dialéctica".[39] De esta manera, las diferentes estructuras psíquicas que el psicoanálisis describe pueden ser "descargadas" de una forma de valoración negativa: nada en la descripción de Freud es "bueno" o "malo". La histeria o la neurosis obsesiva, por ejemplo, en la medida en que describen actitudes frente al mundo, estilos de conducta y de pensamiento que están presentes en el psiquismo de todo el mundo, no se pueden considerar como formas "patológicas" en sí mismas; el problema estriba en la manera como la una se constituye a costa de la otra.

Zuleta, incluso, en coherencia con su preocupación fundamental por el sentido del pensamiento y a partir de una referencia a la histeria y a la neurosis obsesiva, construye elementos para una teoría del pensamiento. Una tendencia de la histeria es el afán de establecer vínculos, formar comunidades, propiciar identificaciones. La neurosis obsesiva, por el contra-

---

38 *Ibid.*, p. 21.

39 Estanislao Zuleta, *Teorías de Freud al final de su vida*, Bogotá, Editorial Latina, 1978, p. 9.

rio, tiende a diferenciar y separar. Y ningún pensamiento es posible si no combina ambas perspectivas. En este sentido se refería a Marx, con su manera peculiar de ejemplificar, para mostrar que en su actividad intelectual era "lo suficientemente obsesivo" como para encontrar y describir, en el capítulo primero de *El Capital*, las diferencias entre la forma relativa y la forma equivalente del valor, que son conceptos bastante difíciles de distinguir, pero "lo suficientemente histérico" como para establecer una "comunidad de sentido" o una analogía teórica entre la mercancía y la religión, que son dos universos bastante heterogéneos.

La noción de patología que elabora Zuleta nos pone de presente que, de acuerdo con su concepción del psicoanálisis, la descripción que nos hace Freud en su obra de la estructura y del funcionamiento del psiquismo es eminentemente dialéctica. Hay que aprender a "dialectizar", repetía con mucha frecuencia, la descripción psicoanalítica de cualquier drama humano, inscribiéndolo en el conjunto de sus condiciones, sin aislar sus elementos sino, por el contrario, entendiéndolos en sus relaciones y determinaciones recíprocas.

Este planteamiento nos enfrenta a múltiples dificultades. Hablar de una lectura dialéctica de Freud en las condiciones actuales de desarrollo del psicoanálisis es una afirmación bastante problemática y polémica, ya que la "comunidad científica", que es la que en definitiva "determina el valor de un discurso", "arregló cuentas" hace mucho tiempo con esa posibilidad. No podemos entrar en los detalles de la polémica, pero sí al menos podemos presentar algunos de los mojones en que se inscribe.

En los *Écrits* de Lacan, que comprende los textos elaborados por el autor desde el comienzo de su trabajo con el psicoanálisis desde los años treinta hasta 1963-64, se puede observar una permanente referencia a nociones elaboradas por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, sobre todo a los conceptos de la "bella alma" y de la "dialéctica del amo y del esclavo" que

llegan a convertirse, incluso, en componentes centrales de su descripción de la estructura del psiquismo. Lacan igualmente valora de manera muy especial conceptos fundamentales de Marx a quien considera, entre otras posibilidades, como el primer pensador que formuló el concepto psicoanalítico de síntoma. Así, el lector del libro, o el conocedor de los seminarios realizados entre 1953 y 1964 —que corresponden ambos a la mejor época de su producción intelectual—, podría entonces presumir que las referencias a Hegel no se limitarían a un "préstamo" de sus conceptos, sino a la postulación de una concepción del psicoanálisis en términos de la dialéctica hegeliana, de manera directa, o a partir de alguna reformulación fundamental como la que aparece en Marx.

Esta impresión se acentúa al estudiar la presentación y la discusión que hace Lacan del concepto de negación (o denegación) en Freud, en su seminario del 10 de febrero 1954, al que invita a Jean Hyppolite, traductor de la *Fenomenología del Espíritu* al francés, quien participa con una reflexión de alto nivel filosófico sobre el texto. Para ilustrar esta idea llevaremos a cabo una somera exposición del problema. La denegación es el procedimiento a través del cual un contenido reprimido tiene acceso a la conciencia, pero a condición de ser negado. Los ejemplos con que Freud ilustra su exposición son los siguientes: "Va Ud. a creer ahora que quiero decir algo ofensivo para Ud. pero le aseguro que no es tal mi intención"; o "me pregunta Ud. quién puede ser esa persona de mi sueño. Mi madre, desde luego, no". Y Freud agrega en su texto: "la negación (o denegación) es un *Aufhebung* (levantamiento) de la represión, pero no por ello una aceptación de lo reprimido".[40] Según el comentario de Jean Hyppolite, la palabra *Aufhebung* quiere decir "al mismo tiempo negar, suprimir y conservar, y en el fondo levantar". Con el uso de este concepto maneja

---

40 Sigmund Freud, "La negación", en *Obras completas*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1973, pp. 2884-2886.

Freud, con respecto a la negación, el doble sentido de "lo que es y lo que no es"; es "una manera de presentar lo que es bajo el modo del no ser" a la que se le puede dar la denominación filosófica de "negación de la negación". La referencia a la dialéctica hegeliana es, pues, evidente.[41]

Lacan, sin embargo, pone orden a esta situación en el seminario que comienza y termina el día 20 de noviembre de 1963, en los siguientes términos:

> Cualesquiera que sean los prestigios de la dialéctica hegeliana, cualesquiera que sean los efectos, vistos por Marx, a través del cual ella entró en el mundo, completando la significación que le había dado Hegel [...] cualquiera que sea su éxito, cualquiera que sea el valor de lo que sustenta acerca de las incidencias políticas de su realización, la dialéctica hegeliana es falsa, y está en contradicción tanto con el testimonio de las ciencias de la naturaleza como con el progreso histórico de la ciencia fundamental, a saber, las matemáticas.[42]

Esta conferencia, que inauguraba un año de seminario sobre el tema *Des noms-du père*, que debió interrumpirse a causa de las rupturas internas en el grupo, marca además claramente el límite entre dos épocas de la obra de Lacan. A partir de este momento, el trabajo de formalización del psicoanálisis, con apelación a instrumentos matemáticos, es cada vez mayor.

No podía ser de otra forma. La "recepción" de Hegel en Francia había sido problemática desde el principio. Después del ocaso de algunos epígonos de su pensamiento en la primera mitad del siglo XIX (Victor Cousin, Auguste Comte),

---

41 Jean Hyppolite, "Commentaire parlé sur la Veaseneinung de Freud", en Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Editions du Seuil, 1966, pp. 879-887. Se puede consultar también *ibid.*, "Introduction au commentaire de Jean Hyppolite", y "Réponse au commentaire de Jean Hyppolite", *ibid.*, pp. 369-399.

42 Des Noms-du-Pere (mimeo), p. 6 (traducción propia).

el diseño epistemológico que se impone en la cultura francesa después de los años setenta del siglo XIX es preferiblemente de orden neokantiano, en su versión más próxima al positivismo, ya que existen otras. La derrota frente a Alemania en la guerra de comienzos del setenta del mismo siglo constituye un factor político adicional para justificar el rechazo de un filósofo que es considerado por algunos como el "ideólogo" del Estado prusiano.

Antes de 1930, los filósofos neokantianos que dominaban la escena intelectual presentaban la dialéctica como una "lógica de la apariencia", según la denominación consagrada por el mismo maestro en la *Crítica de la razón pura*, y los bergsonianos, que estaban instalados en la "otra orilla", como una "filosofía puramente verbal". En estas condiciones, a comienzos de los años treinta, "Hegel era un filósofo romántico, refutado desde hacía mucho tiempo por el progreso científico"[43] (el mismo argumento presentado posteriormente por Lacan).

Hegel es reintroducido en Francia, después de un largo ostracismo, por *Alexandre Kojève*, un emigrante ruso, que entre 1933-1936 ofreció un célebre curso —al que asiste una buena parte de la generación que va a marcar la vida intelectual francesa de los años cincuenta, sesenta, e incluso setenta (Lacan, Sartre, Merleau-Ponty, Georges Bataille, entre otros)— en el que presenta una versión de Hegel en la que poco se insistía en la dialéctica, que es el núcleo racional de su filosofía, sino en una concepción, si se quiere, más "vitalista" o "existencialista". Jean Hyppolite, por su parte, presenta su excelente traducción de la *Fenomenología* en 1941.

A partir de ese momento Hegel se difunde de nuevo en Francia, hasta el punto de que un poco después se llega a

---

43 Véase Vincent Descombes, *Le meme et l'autre, quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, *op. cit.*, pp. 21-28. Las principales referencias del comentario sobre la dialéctica en Francia que hacemos aquí son tomadas de este texto.

convertir en "el culmen de la filosofía clásica y en el origen de todo lo que merece el nombre de moderno". En este sentido, Vincent Descombes cita una frase bastante elocuente escrita en 1946 por Maurice Merleau-Ponty en uno de sus libros: "Hegel es el origen de todo lo que se ha hecho de grande en filosofía desde hace un siglo —por ejemplo, del marxismo, de Nietzsche, de la fenomenología y del existencialismo alemán, del psicoanálisis—; inaugura el intento de explorar lo irracional e integrarlo en una razón ampliada que sigue siendo la tarea del siglo". A finales de los años sesenta, la situación cambia de nuevo. En 1968, Gilles Deleuze constata, como preámbulo a su tesis de grado, que detrás de todo lo que define la orientación intelectual en ese momento en Francia se descubren "los signos [...] de un antihegelianismo generalizado". Y Foucault en su "Lección inaugural en el College de France", en 1970, dice: "Toda nuestra época, sea por la lógica o sea por la epistemología, sea por Marx o por Nietzsche, trata de escapar a Hegel".

Y el autor del texto que nos sirve de guía en este comentario termina, entonces, con la siguiente conclusión:

> Así, en 1945, todo lo que es moderno viene de Hegel, y la única manera de reunir las exigencias contradictorias de la modernidad es proponer una interpretación de Hegel. En 1968, todo lo que es moderno —es decir siempre los mismos Marx, Freud, etc.— es hostil a Hegel. La diferencia de las dos generaciones se deriva de esta inversión del signo con el cual se declara la relación con Hegel: un signo menos reemplaza siempre el signo más. Lo que no cambia, en contraposición, es el punto de referencia como tal, que es el mismo, bien sea que se trate en un caso, de aproximarse (volver, como un hijo pródigo, a la casa hegeliana), y en el otro de alejarse (poner fin a la tiranía hegeliana).[44]

[44] *Ibid.*, p. 24.

No existe, pues, una tradición sólida de estudios hegelianos en Francia, hasta años recientes. La matriz neokantiana del estructuralismo que se impone en los años sesenta, heredera de los presupuestos básicos de la llamada "escuela francesa de sociología", es evidente. No en vano, refiriéndose al estructuralismo, Merleau-Ponty decía que se trataba de un "neokantismo sin sujeto trascendental". La interpretación que hace Lacan de Freud, a pesar de sus "coqueteos" con la dialéctica hegeliana y los conceptos de la *Fenomenología*, está claramente inscrita en la concepción neokantiana que predomina en Francia desde el siglo XIX.

Con toda la importancia y predominio que tiene actualmente la teoría lacaniana, el "argumento de autoridad" en contra de Hegel y la dialéctica es demasiado fuerte. A un pensador como Zuleta, que presenta a Freud como el "único pensador dialéctico real" se le puede "venir el mundo [intelectual] encima". Y como no se trata de discutir siguiendo las normas mínimas del pensamiento, de la lógica y de la investigación, sino las referencias de identidad que otorgan las pertenencias a los "grupos profesionales", la posibilidad de que una discusión acerca de la relación entre Freud y la dialéctica se lleve a cabo en nuestro medio es mínima, porque ya está descalificada de antemano en círculos psicoanalíticos que no se distinguen propiamente por su nivel intelectual.

Thomas Mann: las falsas oposiciones y las diferencias efectivas

Una de las formas sutiles como aparece la dialéctica en el pensamiento de Zuleta es a través del "disfraz" de la teoría de "las falsas oposiciones y las diferencias efectivas", que presenta en un homenaje a Thomas Mann llevado a cabo en el Centro Psicoanalítico Sigmund Freud, el 9 de junio de 1975, con ocasión del centenario de su nacimiento. Esta teoría se construye,

aparentemente, a través de una lectura de Thomas Mann, bajo la idea de que es la descripción de uno de sus logros:

> Su garra de pensador está precisamente en saber escapar a las falsas contradicciones para encontrar las diferencias efectivas. Este es el núcleo de su pensamiento y de su posición en la vida, que no solo se encuentra en sus estudios sobre Schopenhauer o sobre Nietzsche, sino fundamentalmente en sus novelas, y en su conducta vital.[45]

El problema del origen de esta teoría es, sin embargo, significativamente más complejo, como trataremos de demostrarlo un poco más abajo.

La idea que presenta Zuleta es que el escritor alemán ha sabido escapar a la "tentación de la polarización" tanto en la formulación literaria de sus temas, como en su vida personal. La situación de su país, sobre todo con la llegada de Hitler al poder y el desencadenamiento de la Segunda Guerra Mundial, conminaba a escoger entre posiciones extremas: el mito o la verdad, la fidelidad ciega o la traición absoluta, el nacionalismo o la apatridad y el desarraigo. Su vida personal, igualmente, había estado especialmente marcada por la presencia de la muerte, que "lo ronda de cerca desde muy temprano", con la desaparición de su padre en la adolescencia, y con el suicidio primero de sus dos hermanas y luego de su hijo en la vejez. Todo ello era indicativo de que "su existencia toda estaba confrontada gravemente en sus fundamentos", dice Zuleta. Su trabajo, sin embargo, no sería otra cosa que el intento por escapar a la polarización que motivaban sus condiciones personales o sociales:

---

45 "Thomas Mann: de las falsas oposiciones a las diferencias efectivas", en Estanislao Zuleta, *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, p. 84. Salvo indicación en contrario, las frases entre comillas que aparecen en los párrafos siguientes son tomadas de esta conferencia.

> Thomas Mann descubrió, que la diferencia es más grave que la oposición, más profunda, más radical, más revolucionaria; que las oposiciones extremadamente radicales, aparentemente irreconciliables y polarizadas, suelen no ser más que las dos caras de una misma moneda.[46]

Su obra, pues, podría ser descrita como el esfuerzo por trascender las "falsas oposiciones" en la mira de reconstruir las "diferencias efectivas" en el amplio inventario de sus temas literarios.

La "falsa oposición" se construye a partir de la postulación de un primer término que sirve como punto de referencia con respecto al cual se define un segundo término, en el marco de una polarización excluyente, cuyos extremos son permutables el uno por el otro. La crítica devela el carácter simple de la primera oposición mostrando que la polarización inicialmente construida no es más que el reverso del mismo asunto, y busca establecer una "diferencia efectiva" a partir de la formulación de un tercer término, que se presenta como la superación de un "falso problema". Sin embargo, el procedimiento no se reduce a reemplazar una oposición por otra, ya que en cada uno de los términos de la primera oposición hay "algo que negar", pero también hay "algo que conservar". La "diferencia efectiva", que se constituye como crítica de la falsa oposición, construye entonces una combinación nueva que hace posible la complementariedad entre elementos que aparecían contrapuestos en cada uno de los términos de la falsa oposición. Varias ilustraciones se pueden ofrecer en este sentido.

El primer ejemplo que presenta Zuleta de una falsa oposición se establece entre el trabajo maquinal, mecánico, impersonal, sometido a unas normas o a la exigencias de un deber, carente de un sentido e inscrito en unos propósitos que el sujeto no puede interiorizar ni asumir como propios; y la inactividad, la renuncia a toda forma de realización "en la

---

[46] *Ibid.*, p. 88.

inercia" o "en el ocio fantaseador". Thomas Mann ha trabajado esta oposición en muchas de sus obras, pero de manera especial en *La montaña mágica*. Zuleta intenta mostrar que lo que efectivamente se opone al trabajo maquinal es el trabajo creador, que transforma al que lo realiza, cuyas metas se pueden interiorizar y aceptar como fines propios, y en cuyos resultados el sujeto se puede reconocer. El trabajo transformador recoge ciertos aspectos de cada uno de los elementos de la oposición inicialmente construida entre el trabajo maquinal y el ocio, al mismo tiempo que rechaza otros, produciendo entonces una forma de combinación nueva. A nombre de la crítica del trabajo maquinal no se puede rechazar el trabajo como tal ya que este, inscrito en otras condiciones, es un elemento fundamental de realización humana; de la misma manera, el ocio implica un disfrute que se puede valorar con signo positivo. La diferencia efectiva afirma entonces, al mismo tiempo, la actividad como forma de promoción humana, y el disfrute, inscrito en las condiciones de una realización y no como una simple ausencia de actividad, como ocio inútil, que en la primera oposición eran presentados como términos excluyentes.

El segundo ejemplo que presenta Zuleta en su comentario a Thomas Mann se establece entre "una aprobación simple y exaltada de la vida" que dice "sí a todo" y que, por consiguiente, no establece diferencia alguna ni organiza distancia crítica frente a nada, ya que está a "la búsqueda de un objeto satisfactorio y total que colme todos los deseos"; y una negación de la vida en la misantropía, la desconfianza total, la entrega, el desfallecimiento, la depresión absoluta, el repliegue del deseo y del afecto por temor a que todos los objetos carezcan de sentido por anticipado, y que no es otra cosa que la tentación nihilista que aparece como tema de muchos filósofos contemporáneos. En estas condiciones se impone entonces la lógica del todo o nada: la realización absoluta del deseo y la posesión total del objeto o el hundimiento y el vacío, la vida tomada como una fiesta o como un fracaso, la embriaguez o la nada.

La propuesta de Thomas Mann, según Zuleta, es que solo en la combinación de elementos que se hallan presentes en uno u otro extremo de la oposición es posible encontrar una diferencia efectiva: "no se puede afirmar sin descartar, no se puede aprobar seriamente algo sin desaprobar algo, no se puede exaltar sin criticar". A la oposición excluyente del todo o nada hay que oponer entonces la "aprobación con distancia", "la felicidad inquieta —no desprovista de angustia, pero al mismo tiempo festiva"— una "afirmación de la vida que contenga la crítica y el trabajo de la transformación"; "una esperanza activa", "mezcla de angustia y felicidad, inscrita en el tiempo, hecha de continuidad y laboriosidad". La "aproximación inteligente", que en la versión de Zuleta define para Thomas Mann el talento, es "aquella que está precedida de una combinación —sobre un mismo objeto— de entusiasmo y crítica, admiración y reserva, inspiración y sospecha", "entusiasmo e ironía, simpatía y distancia crítica", "como términos necesarios y no como posiciones excluyentes y polarizadas".

El tercer ejemplo de una falsa oposición se encuentra entre el desarraigo, la apatridad, el "universalismo abstracto" que "no encuentra apoyo en la tradición y que carece de raíces", "el cosmopolitismo desarraigado y gitano", tal como se expresa en las palabras de Hans Castor en *La montaña mágica*, citadas por Zuleta: "Por patria el universo, por ley la voluntad, y por encima de todo la embriaguez de la libertad"; y el "idílico" patriotismo alemán, el "romanticismo patriótico e irracionalista", "el nacionalismo bajo y bárbaro, estrecho, parroquial, racista", "la patria vivida como un refugio contra el exterior y contra todo lo que es universal y válido para todos los hombres", asumida como una forma de "reconciliación sin reservas, como identificación no problemática, como un universo que se aprueba sin tratar de cambiarlo".

Como ilustración de la diferencia efectiva que Thomas Mann intenta construir. Zuleta muestra que las relaciones del escritor con Alemania eran por eso mismo bastante comple-

jas. Amaba profundamente a su país "como se ama lo que es constitutivo de nuestro ser", aquello que "no se puede odiar, ni rechazar, precisamente porque es constitutivo", pero no creía tampoco "en la patria como refugio contra el mundo". No se sometía a "la lógica de una oposición entre la fidelidad piadosa, o la ruptura con el pasado", términos entre los cuales su "época parecía casi exigir una elección", sino que adoptaba una actitud de "fidelidad transformadora". El mejor ejemplo de esta postura sería su trabajo sobre Goethe (*Doktor Faustus*), escritor emblema de la cultura alemana a quien Thomas Mann no presenta como una figura idealizada, sino como un ser inscrito, en su vínculo con Alemania o en sus relaciones personales y amorosas, en "una encrucijada de dificultades" que tiene mucho "de falso y de inseguro". Entre la fidelidad (o la piedad) y la ruptura, Thomas Mann establece una "economía", una forma de combinación, es decir, una diferencia efectiva a partir de la cual es posible entonces recuperar y valorar la figura de Goethe en su dimensión compleja, y no simplemente como una pieza más del "santoral" de la germanidad.

El cuarto ejemplo que presenta Zuleta se encuentra en la oposición entre el mito y la verdad, términos entre los cuales su época le exigía igualmente que escogiera. Por un lado, "el amor ciego", el culto a lo inconsciente, la veneración del pasado; y por otro, "el análisis frío", la crítica racionalista, la reivindicación simple de la conciencia y de la transparencia, la "afirmación del presente" y de "una realidad simplemente constatada", "no vista a través de un modelo mítico o de una fuente inconsciente, no valorada como un emblema imaginario". Ambas posiciones son problemáticas y Thomas Mann las relativiza mostrando las dificultades que cada una de ellas conlleva. La relación entre el mito y la verdad aparece como motivo central de *José y sus hermanos*. A pesar de su carácter bíblico, el tema del libro estaba muy relacionado con las exigencias que la época y la situación de su país le planteaban, ya que Thomas Mann, nos dice Zuleta, elabora

allí el sentido positivo del mito en una dirección diferente a la del nazismo.

Con el hecho de presentar esta teoría como uno de los logros más importantes de Thomas Mann nos encontramos de nuevo con el problema, expuesto en los dos primeros párrafos del capítulo II, de la dificultad de discernir el límite entre la exégesis pura y simple de la obra de un autor, y las elaboraciones conceptuales que realiza Zuleta a partir de sus textos. Como el lector ya lo habrá podido deducir, la teoría de las falsas oposiciones y las diferencias efectivas es un bello ropaje literario para definir la dialéctica; y la referencia a Thomas Mann no es otra cosa que un muy buen pretexto para exponerla.

El concepto de "diferencia efectiva" está muy próximo al célebre *Aufhebung* de Hegel —ya mencionado a propósito del análisis de la "denegación" en Freud— que significa la superación de una contradicción, a través de la conformación de una nueva oposición que preserva la significación positiva de la primera oposición, pero descarta o suprime su significación negativa. No se trata, pues, de una ruptura —un sentido nuevo que se impone en contra de un sentido anterior y lo excluye—, sino de una forma de continuidad basada en el supuesto de que al pasar de una oposición a otra se conserva el contenido positivo de la primera; los nuevos términos contienen la verdad del estadio anterior al mismo tiempo que constituyen su negación. El *Aufhebung* hegeliano sería, pues, la definición misma de la dialéctica.

Una vez más tenemos que afirmar que cualquier evaluación que hagamos de la vigencia de las ideas de Zuleta o de la pertinencia de sus análisis, debe partir del reconocimiento de que su pensamiento es eminentemente dialéctico. Esta afirmación puede ser para algunos bastante problemática porque sabemos que la dialéctica hoy en día ha llegado al colmo de su "desprestigio" ya que está asociada, en primer lugar, con Hegel, a quien los "media", con su espectacularidad habitual, presentan casi como un agente de la CIA "infiltrado" en la

filosofía;[47] y, en segundo lugar, con el paso a un segundo plano del pensamiento de Marx que para muchos, con la crisis del socialismo y el derrumbe de los grupos de izquierda no tendría nada que aportar a la comprensión del mundo contemporáneo. En este sentido, hay que reconocer que es difícil orientarse en el plano de la cultura, cuando las exigencias del pensamiento pasan a un segundo plano y son sustituidas por los requerimientos de la moda o por el predominio de orientaciones intelectuales, que se imponen por razones institucionales. La actitud de la cultura francesa frente a Hegel y la dialéctica durante el presente siglo, que presentamos en el apartado anterior, es bastante ilustrativa de lo que acabamos de afirmar.

Cuando nos abocamos al estudio de la obra de un intelectual como Zuleta tenemos que enfrentarnos necesariamente con una "evaluación" del significado de la dialéctica —de Hegel y por ende de Marx— en la filosofía moderna y con respecto al debate de las ciencias sociales. La valoración de su pensamiento está supeditada a la viabilidad de este proyecto.

La idea de las falsas oposiciones y las diferencias efectivas que Zuleta afirma elaborar a partir del trabajo de exégesis de la obra de Thomas Mann es otro de los "arquitectos secretos" de su obra, a partir de la cual se puede analizar la forma de sus planteamientos en los más diferentes ámbitos. Trataremos, pues, de presentar una serie de ejemplos supremamente diversos que nos permiten ilustrar esta idea.

El criterio para determinar el valor literario de una obra es preguntar siempre por la manera como un autor sabe sospechar de una determinada oposición, cualquiera que sea, tal como aparece en el sentido común, en la vivencia cotidiana o en una ideología para no dejarse atrapar en polarizaciones simples, y poder encontrar las diferencias efectivas que le permitan reconstruir la ambivalencia profunda de una deter-

---

47 Me refiero al debate sobre el "fin de la historia", que ha tenido tanta resonancia en los medios de comunicación.

minada situación humana. De esta manera, una buena obra, por el hecho de serlo, exige al lector una permanente actitud retrospectiva: un nuevo elemento crea la necesidad de reconstruir el sentido del conjunto, organiza una totalización nueva y define los temas anteriores. Con este criterio Zuleta opone, por ejemplo, a Tolstoi con Dostoievski, para señalar que el primero, a pesar de su gran talento literario, no logró escapar en sus obras a la polarización en algunos de sus temas. El matrimonio, por ejemplo, sería para este autor ruso, "al mismo tiempo, el lugar de la tragedia y de la esperanza, de la horrible mentira cotidiana y de la paz idealizada, el nido y el infierno", y sería "precisamente un infierno por ser la aspiración a un nido". No obstante, todo su pensamiento habría estado orientado de manera intensa y permanente a responder la pregunta de cómo es posible combinar el matrimonio con el amor y la sexualidad, una "institución política y religiosa con una pasión humana".[48]

La teoría de las "falsas oposiciones y las diferencias efectivas" aparece también como criterio de lectura en sus conferencias sobre historia de la filosofía. El pensamiento de Platón se elabora en una ruptura crítica con la filosofía presocrática anterior, que había ensayado todas las posibilidades de la ontología "sobre la naturaleza y la teoría general del ser", pero no para proponer una tesis nueva, sino para redefinir los términos del debate. Platón, al mismo tiempo que rompe con la metafísica de Parménides ("el ser es, el no ser no es"), discute y se distancia de la tesis de Heráclito, que "presenta el movimiento y el cambio como un absoluto". La reflexión lógica, y una nueva concepción metafísica que redefine y reinterpreta las tesis de la ontología anterior, aparecen entonces como el tercer elemento, que permitiría poner la discusión en un nuevo espacio de reflexión y escapar a la oposición excluyente entre

---

48 Estanislao Zuleta, *La propiedad, el matrimonio y la muerte en Tolstoi*, Cali, Ediciones Prensa Colombiana, 1992, p. 31.

la negación o la afirmación del movimiento. En esta confrontación estaría precisamente la fundación de la dialéctica. Estas ideas sintetizan parte fundamental de la interpretación de la filosofía de Platón que aparece en el libro *Lógica y crítica*.

Con el mismo método, al estudiar la violencia en Colombia, Zuleta no cede a la tentación de oponerla de manera simple a la democracia como si se tratara de fenómenos excluyentes, tal como aparece muy a menudo en los trabajos de sociólogos y politólogos. Por el contrario, trata de entender el tipo de confluencia y de compatibilidad que de manera peculiar se puede establecer en nuestro país entre ambos órdenes. En Colombia es posible hacer un inventario de libertades democráticas cuya existencia es difícil de poner en duda: de prensa, sindical, de cátedra, de asociación, etc. Pero estas libertades están "auténticamente habitadas por el terror en toda la trama de sus relaciones y en todo el territorio nacional".[49] La libertad de prensa va acompañada de la muerte o el exilio obligado de muchos periodistas; la libertad sindical del asesinato o de la encarcelación de los líderes; la libertad de cátedra de la muerte y la amenaza a los educadores, etc. Colombia ha sostenido una impresionante estabilidad institucional durante la mayor parte del siglo, pero los índices de violencia no tienen parangón en el contexto latinoamericano. El verdadero problema no estaría, entonces, en postular una ampliación de la democracia como "antídoto" que ponga fin a la violencia, sino en tratar de desentrañar las razones por las cuales es posible la especial confluencia entre dos tipos de relación social por principio excluyentes. Esta peculiar combinación de violencia y democracia diferencia significativamente el caso colombiano de lo que observamos en otros países de América Latina, en los cuales el apogeo de formas violentas se circunscribe a periodos determinados, y la violencia misma es claramente selectiva, con

---

49 Estanislao Zuleta, "La violencia política en Colombia", en *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos*, *op. cit*., p. 159.

unos autores visibles e identificables. El método de criticar las "falsas oposiciones" y de reconstruir las "diferencias efectivas" permite, pues, identificar la singularidad del caso colombiano como confluencia simultánea de violencia y democracia.

Otro ejemplo del uso de las categorías de "falsa oposición" y "diferencia efectiva" lo podemos encontrar en el tratamiento que Zuleta da al tema del dogmatismo, que constituye por lo demás un capítulo fundamental de sus preocupaciones intelectuales, cuyo centro es la elaboración de una teoría del pensamiento, como ya lo hemos observado repetidas veces. En una primera versión superficial, el dogmatismo sería cualquier forma de razonamiento que, a partir de unos principios o de unos criterios de autoridad, no preste atención a los hechos o a los argumentos que pongan en cuestión esos puntos de partida; así se establecería entonces una oposición con la ciencia, el pensamiento metódico o el examen libre de prejuicios de un objeto determinado.

Zuleta, sin embargo, en coherencia con su método, no cae en ninguno de los dos extremos y muestra, por el contrario, que el dogmatismo es una dimensión inevitable de la "economía del pensamiento". El dogmatismo es "una convicción que ha llegado a ser para quien la posee —o la padece— una referencia de su propia identidad". De esta manera, "en un sentido fundamental todos somos dogmáticos", ya que el dogmatismo es el punto de partida de la conformación de la identidad que hace posible la presencia en el mundo (el nombre, un objeto fundamental de identificación, de deseo o de amor). La afirmación del pensamiento solo es posible, pues, sobre la base de la convicción de que el dogmatismo "no puede ser erradicado por ninguna medida preventiva ni [por] higiene filosófica" alguna porque es parte constitutiva de la identidad. Entre el dogmatismo y el pensamiento no existe, pues, una alternativa que se pueda definir en términos de ser o no ser, sino "un problema de grados y de tipos". El asunto estaría en tratar

de saber qué conjunto de convicciones, hasta qué punto y por cuáles procedimientos va a ser defendido contra el pensamiento, contra todo lo que el pensamiento tiene de amenaza, de expropiación, de desidealización, de desalojo y nacimiento traumático.[50]

El tema del dogmatismo es tan importante en el conjunto de su pensamiento, que si lo asumiéramos como punto de partida para una presentación de sus principales orientaciones intelectuales, rápidamente tendríamos al frente todos sus problemas fundamentales, ya que todos ellos están conectados con una reflexión sobre el dogmatismo.

Muchos otros ejemplos se podrían presentar del uso permanente que Zuleta hace de las categorías de "falsa oposición" y "diferencia efectiva". Hay que observar, sin embargo, que la teoría de las diferencias efectivas no es solo un instrumento intelectual sino también un ideal, una "idea reguladora" de su vida práctica, en el sentido kantiano de ambos términos. A través de ella elabora intelectualmente lo que en su vida personal no era más que una aspiración. En la segunda parte de este libro expondremos la forma como su vida y su obra están inscritas en el drama de encontrar una síntesis entre la afirmación del pensamiento y el reconocimiento de las exigencias de la vida, tal como se pueden recuperar, entre otras posibilidades, a través de las descripciones que ofrece la literatura. Su trayectoria personal e intelectual se define por el intento, exitoso o no, de encontrar una "diferencia efectiva" entre los dos extremos así definidos.

La crítica a la "especialización"

La presencia de una noción de totalidad, como una de las claves hermenéuticas fundamentales del pensamiento de Zuleta, nos permite también entender la pugna permanente que mantuvo

---

50 Véase el acápite "Dogma", en Estanislao Zuleta, "Tribulación y felicidad del pensamiento", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, pp. 17-21.

con la actividad intelectual inscrita en las exigencias de la vida académica. Para comprender esta contraposición, hay que observar que desde las exigencias metodológicas que se derivan de la afirmación de una idea de totalidad, se establece una tensión con los requerimientos de especialización y de unilateralidad que aparecen en las ciencias sociales contemporáneas. Y la posibilidad de construir un equilibrio entre ambas perspectivas exige un complejo trabajo de elaboración conceptual que no es evidente de por sí. Trataremos, por consiguiente, de presentar los puntos centrales de la polémica que se puede establecer entre los dos términos extremos así formulados. Este planteamiento nos abre, además, una importante vía para una presentación crítica de su pensamiento.

Zuleta era un crítico radical de toda forma de convertir una actividad intelectual en una "especialización" inscrita en la división académica del trabajo, cuyo resultado sería, según su propia expresión, la "desarticulación del saber en especialidades aisladas, objetos de una apropiación privada, con sus correspondientes formas de inaccesibilidad". En sus textos nos encontramos también, de manera reiterada, con la "parodia" del especialista,

> ...del experto y del científico que hacen aportes [pero] que, [por] fuera del campo de su especialidad, son las ovejas más mansas del rebaño, se atienen a las ideas y los valores dominantes, y conservan incontaminadas por su saber las más extravagantes creencias con tal de que sean lo suficientemente tradicionales y colectivas, como para que no les planteen problemas en su medio.[51]

En este sentido, le parecía aberrante que cuarenta premios Nobel hubieran prestado su colaboración a la guerra de Vietnam, sin una conciencia crítica de la manera como iba a ser utilizado su saber y de las consecuencias que de su uso se

[51] *Ibid.*, p. 25.

derivarían. Parodiaba igualmente la figura del profesor universitario, "neokantiano y racionalista", que de un momento a otro

> comienza a creer en los ovnis y en la sensibilidad de las plantas, [compra] la cruz de cinco metales y se hace echar las cartas en el consultorio del profesor Augur, [sin que nadie] sus jefes o compañeros, ni siquiera sus hijos y su mujer se [enteren] del asunto.[52]

Uno de los puntos fundamentales de su crítica a la educación actual consiste en mostrar que esta práctica está orientada fundamentalmente a la producción de especialistas, que saben mucho en un área determinada pero que por fuera de ella se destacan por su ignorancia y por su insensibilidad frente a los "grandes problemas". Este tipo de "formación" prepara a los sujetos para el ingreso a un mundo del trabajo en que rige una estructura jerárquica entre el trabajo que manda y planifica, y el trabajo que obedece y ejecuta. La existencia de un individuo que tome iniciativas por sí mismo, que sepa pensar y decidir, y que tenga un interés por lo que hace y no por lo que le pagan, es incompatible con las exigencias de un mercado que requiere de una persona lo más dependiente posible del régimen de trabajo en que está inscrito y del sistema de compensaciones externas con que se valora su labor. En este sentido insiste, igualmente y de manera reiterada, en la crítica a los efectos que sobre el desarrollo de las posibilidades humanas del trabajador tiene la parcelación de su actividad, que es propia de la división capitalista del trabajo. Zuleta abogaba por una educación que propicie una promoción integral de las posibilidades de los individuos, no determinada por el mercado y las exigencias del capital.

Zuleta insistía igualmente en la idea de que las ciencias en el mundo contemporáneo se desarrollan de manera independiente sin tener en cuenta una reflexión sobre sus fundamentos y sus principios, sus categorías, sus formas de proceder, las condiciones teóricas e históricas en que se inscriben pero, sobre

---

52 *Ibid.*, p. 27.

todo, sus relaciones y sus interdependencias. En este sentido, mostramos ampliamente en el capítulo II que la filosofía es para Zuleta la "matriz conceptual de todo conocimiento posible", idea que es perfectamente coherente con la crítica radical a la especialización y a la división académica del trabajo que ahora presentamos. Este tipo de planteamiento hace eco a formulaciones sobre el mismo tema ya consagradas por filósofos como Husserl, que han dado lugar a polémicas muy fecundas sobre el significado de la teoría en la investigación contemporánea, y al hecho de que la filosofía no puede ser ajena a los resultados de las ciencias particulares. Al lector interesado en el problema lo remitimos a los textos fundamentales al respecto.[53]

No obstante, a pesar de la validez que en los ámbitos específicos en que es formulada pueda tener la aspiración a una formación integral y a un desarrollo pleno y total de las capacidades y de las posibilidades humanas, o la afirmación de la filosofía en contraposición con los resultados parciales de las ciencias particulares, no debemos perder de vista que, en términos más amplios, el tema de oposición entre los "requerimientos de la especialización" y las "exigencias de una noción de totalidad" nos conduce a un problema central presente en la discusión que se elabora alrededor de la metodología y la práctica de las ciencias sociales contemporáneas: ¿hasta qué punto es posible considerar "ilegítimo" el afán de especialización que encontramos en las disciplinas modernas? ¿Cuáles son las razones teóricas que invalidarían la pretensión de una disciplina a delimitar las fronteras de su objeto de estudio, a la renuncia consciente a tratar ciertos aspectos de un problema, o al privilegio de otros? ¿Se puede descalificar de manera tan

[53] Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991; Max Horkheimer "Teoría tradicional y teoría crítica", en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974, pp. 223-271; y Jürgen Habermas, "Conocimiento e interés", *Ideas y Valores*, Bogotá, núms. 42-45, 1973-1975. Este último texto hace parte del libro *La técnica y la ciencia como ideología, op. cit.*

radical la especialización y la unilateralidad, que es muchas veces constitutiva de las disciplinas sociales o de las esferas específicas de investigación filosófica? ¿La crítica a la especialidad se puede reducir a la "parodia" del "especialista" "imbécil" y "cerril"? Frente al proceso histórico de constitución de las disciplinas particulares que vemos desarrollarse desde el siglo XIX, ¿podemos acaso regresar al modelo del "hombre total" del siglo XVIII cuya expresión suprema estaba representada por Goethe o por Kant? ¿La especialización no es acaso una exigencia ineludible del intelectual contemporáneo en las condiciones actuales de desarrollo de la cultura?

Conviene, pues, discutir con más detalle el problema de la legitimidad teórica que puede representar la unilateralidad con que muchas veces se desarrollan las disciplinas modernas, y explorar la posibilidad de demostrar que la "aspiración a la totalidad" y las "exigencias de especialización" constituyen los polos extremos de una "falsa oposición" frente a la cual es importante definir los términos de una "diferencia efectiva", para utilizar sus propias categorías de análisis. La presentación de este problema nos permitirá formular más adelante, no solo una crítica a las contradicciones inevitables en que se desenvuelve la actividad intelectual de Zuleta al asumir la noción de totalidad como su idea rectora, sino también presentar una de las más importantes tesis que en nuestra opinión da unidad a la diversidad de su trabajo.

Los límites de la noción de totalidad

La presencia de una categoría de totalidad como la clave que nos permite descifrar la heterogeneidad de las orientaciones intelectuales de Zuleta, su presencia en las más diversas áreas, y su afán de integrar disciplinas diversas, es un indicativo de que los espacios de su actividad intelectual (el marxismo, el psicoanálisis, la crítica literaria, etc.) no eran "asumidos" como fines en sí mismos, como disciplinas que en el contexto de su

actividad intelectual se justificaran autónomamente. Por el contrario, las diferentes áreas del saber eran reconocidas solo como momentos en la elaboración de un conocimiento, como saberes parciales cuyo verdadero sentido se debía recuperar en la síntesis que pudiera lograrse en el marco de la totalización cada vez mayor que a partir de ellos pudiera construirse. Este tipo de posición establece, entonces, una tensión innegable con respecto a disciplinas que reivindican la legitimidad de la unilateralidad y de la parcialidad con que desarrollan sus preguntas, construyen sus objetos de estudio y delimitan las fronteras con otros ámbitos del conocimiento.

En esta dirección hay que recordar, igualmente, que las incursiones simultáneas de Zuleta en diversas disciplinas eran objeto de críticas permanentes por parte de los “especialistas” en las materias que eran objeto de su trabajo, que muchas veces no lo aceptaban de buena gana en su “oficio”. No se puede desconocer que en la base de la motivación de estas apreciaciones o en la reacción negativa frente a su trabajo, se encontraba con frecuencia la presencia de las “disputas profesionales” que, como todo el mundo sabe, existen en los círculos intelectuales, con mayor o menor algidez según las disciplinas. Cuando la Universidad del Valle quiso otorgarle un Doctorado Honoris Causa en 1980, se desató una polémica acerca del campo del saber en que debía concedérsele, ya que un reconocimiento de este tipo no se hace en abstracto. Hubo necesidad, entonces, de revisar los compartimientos universitarios para encontrarle un lugar, y un grupo de colegas que lo acogieran. Sabemos muy bien que se pensó en economía, en historia, en filosofía, en literatura y que, finalmente, se tomó la decisión por psicología, no sin pasar por roces y desacuerdos, bastante expresivos de las “resistencias” que su peculiar actividad intelectual despertaba en algunos sectores. Más adelante terminó trabajando en el Departamento de Letras. No olvidemos que en el mundo universitario, lamentablemente, no es de buen recibo el desempeño simultáneo en varias disciplinas.

La comprensión del problema cuyos términos queremos formular aquí no se puede agotar, sin embargo, en la referencia a las querellas que existen casi inevitablemente en el mundo académico; de la misma manera que la crítica a las especialidades que lleva a cabo Zuleta no se puede considerar simplemente como el resultado de su "actitud contestataria" o de su formación autodidacta, que hemos descrito en el capítulo primero de este libro. Por el contrario, hay que discutir en términos puramente intelectuales el problema de fondo que está comprometido en esta polémica y que puede ser definido entre los extremos de las "exigencias de especialización" y la "aspiración a la totalidad" como requerimientos opuestos, e incluso excluyentes, de la investigación en la filosofía o las ciencias sociales. Trataremos por consiguiente de desarrollar esta idea, reconstruyendo los términos de un debate entre las dos posiciones, en tres de los ámbitos en que se desenvolvía su actividad intelectual.

El primer espacio que queremos considerar es el de las ciencias sociales. Los sociólogos y los historiadores, desde el punto de vista del especialista —muy legítimo por cierto como trataremos de demostrar—, le reprochaban su distancia con la investigación empírica, el uso de fuentes secundarias en sus trabajos o la falta de cuidado en la delimitación de coordenadas concretas de tiempo y espacio en sus ensayos. Sus análisis sociológicos privilegiaban muchas veces un problema abstracto, o una pregunta global, sobre los desarrollos más específicos y delimitados, propios de la labor investigativa.

Al comienzo de este capítulo hicimos mención a una conferencia sobre el tema de la promoción del nacionalismo en el Gobierno de Belisario Betancur, en el que hemos querido resaltar positivamente el privilegio que Zuleta da a los problemas y a las preguntas sobre las barreras que imponen las disciplinas particulares.[54] Sin embargo, en este momento del

---

[54] Estanislao Zuleta, "El plan y la identidad cultural nacional", en *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos*, *op. cit.*, pp. 277-287. Para comprender

desarrollo de las ideas de este libro podemos resaltar, en oposición a lo afirmado, que a pesar del valor que tiene la orientación del ensayo mencionado, el nacionalismo es tomado allí más como una idea abstracta que como una coordenada concreta inscrita en las condiciones singulares de la sociedad colombiana. No se puede negar que, conceptualmente, el nacionalismo se opone a las exigencias de una democracia; es absurdo, como señala Zuleta, que en un momento dado el acuerdo o el desacuerdo, propio de una cultura democrática, pueda llegar a ser traducido en términos de lealtad o deslealtad a la patria. Pero el problema del nacionalismo en nuestro país no se puede tratar solo sobre la base de un análisis conceptual de la idea, a la manera hegeliana como lo hace Zuleta, sino como una dimensión sociológica inscrita en unas coordenadas de espacio y tiempo. En Colombia contamos con una frágil integración social, y con unas "subculturas políticas" —liberal y conservadora— que han tomado históricamente el relevo de una precaria unidad nacional, y que han llegado a convertirse en algunos momentos en factores fundamentales de violencia. En este contexto concreto, el nacionalismo, como creación de valores universales y comunes, en lugar de ser un factor ajeno a los valores democráticos, podría llegar a ser paradójicamente un factor de unidad, que contribuya a poner fin a la violencia. De hecho, los temores que Zuleta expresaba allí con respecto a la "idea" nacionalista resultaron infundados, porque no es lo mismo el nacionalismo en el contexto político alemán de los años treinta, que en "la Colombia de Belisario".

El interés, sin embargo, no es oponer las orientaciones intelectuales de Zuleta a las exigencias de la sociología, sino mostrar que, polarizadas, las dos tendencias pueden constituir los términos de una falsa oposición. En cada uno de los extremos hay "algo que criticar" pero también "algo que con-

---

el sentido de este comentario véase al comienzo de este capítulo el apartado "La formulación de preguntas".

servar". Ya hemos reconocido líneas atrás el valor innegable de su posición. Pero es importante reconocer también que en las ciencias sociales contemporáneas el "particularismo", es decir, la exigencia de delimitar el objeto de estudio en coordenadas espaciales y temporales, de circunscribir la validez de las tesis que se proponen a dichos parámetros, y de afirmar un rigor de trabajo empírico como condición necesaria para la "inferencia", no se puede dejar de considerar como uno de sus requerimientos fundamentales después del auge y la crisis de las grandes generalizaciones en los más diversos campos y sentidos (evolucionismo, difusionismo, búsqueda de leyes del devenir histórico, marxismo teleológico, "estructuralismo", etc.). Entre los extremos del empirismo, que solo se acoge a los hechos, y de las grandes construcciones intelectuales elaboradas por fuera de toda referencia concreta o sin un sustrato empírico suficiente, hay un punto intermedio que es importante identificar y desarrollar con claridad. No afirmamos que la orientación de Zuleta se inscriba necesariamente en alguna de las dos alternativas descritas; solo intentamos construir los puntos de referencia de un debate que nos permita valorar de manera crítica sus aportes.

El segundo espacio en que queremos ilustrar los términos de la polémica contra la especialización es la filosofía. Para los filósofos, para los que circunscriben dogmáticamente la filosofía al estudio de la historia de las ciencias, a la reflexión sobre sus resultados, o a la vigilancia sobre sus procedimientos; para los que solo encuentran legítimo como problema filosófico el análisis del lenguaje; pero, sobre todo, para los que convierten la filosofía en una especialidad entre otras en el campo general del saber, no era de manera alguna "cómoda" su forma de incluir el psicoanálisis como instrumento de la reflexión filosófica o, incluso, de considerar que la literatura era una manera de "hacer filosofía". No era muy "ortodoxa" tampoco con respecto a las formas convencionales del trabajo universitario su combinación de filosofía y crítica literaria. Y, menos aún, el

hecho de abordar la crítica de ciertas orientaciones filosóficas por su falta de compromiso con la búsqueda del sentido o de la transformación del mundo. Sus reflexiones en el campo de la filosofía recibían muy a menudo críticas de esta naturaleza.

Resaltemos, sin embargo, que no se puede desconocer la importancia de las corrientes filosóficas que Zuleta rechazaba o a las que no otorgaba la importancia debida, con el argumento de que se habían limitado a un campo estricto y delimitado de problemas porque habían renunciado a un compromiso ético y político con su entorno social. La acusación de "falta de compromiso" con una transformación social, que consideraba como propia de ciertas tendencias filosóficas, es en muchos casos claramente injusta. Para solo limitarnos a un ejemplo habría que ver cómo las concepciones de Zuleta sobre la democracia, o sobre la ciencia y su significado en la sociedad contemporánea o, incluso, sus ideales de transformación social tienen serias semejanzas con posiciones que encontramos en Popper en su concepto de "sociedad abierta", y en la crítica al totalitarismo que de allí se deriva; en su concepción del significado relativo de la ciencia, que cuestiona el dogma de los sistemas cerrados y autosuficientes; o en su proyecto de "ingeniería social", que pone en cuestión el mito de la revolución social como momento absoluto y fundador de una nueva sociedad para postular como posibles solo las transformaciones locales y circunscritas a ámbitos específicos y delimitados. Pero es probable que no lo conociera (al menos no lo citaba), o que si lo conocía, no lo valorara.[55]

---

[55] El lector que conozca las ideas de Zuleta sobre la democracia o sobre la ciencia, expuestas por ejemplo en el libro *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos*, o en la conferencia "Acerca de la ideología", publicada en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, podría hacer el intento de leer en Popper la "Introducción" a *La sociedad abierta y sus enemigos* (Barcelona, Buenos Aires, Paidós, 1981, pp. 15-19); el capítulo "La demarcación", del *Post Scriptum a La lógica de la investigación científica Vol. I: Realismo y el objetivo de la ciencia* (Madrid, Tecnos, 1985, pp. 199-233), o algunos apartes de *La miseria del his-*

Esta actitud refractaria frente a ciertas orientaciones filosóficas, o a ciertos escritores, podría ilustrarse también con otros casos. No obstante, el ejemplo por excelencia del debate entre los extremos de la búsqueda de una integración de los saberes, en el marco de una noción de totalidad, y las exigencias de la especialización, lo encontramos en su concepción del psicoanálisis, que era uno de sus más importantes "instrumentos" de trabajo. Dedicaremos por tanto un apartado especial a discutir este problema específico.

El psicoanálisis en el debate entre totalidad y especialización

El psicoanálisis, tanto en la teoría como en la práctica, es el tercero y el más importante de los espacios del debate contra la especialización en que se inscribe la actividad intelectual de Zuleta, que queremos presentar aquí. Los psicoanalistas aprendían del rigor de su lectura de Freud, algunos apreciaban sus contribuciones en las llamadas "sesiones de control", pero le reprochaban su afán de integrar el psicoanálisis con otras disciplinas, no solo en el espacio intelectual, como ya lo había hecho Freud, sino también en el terreno práctico; su excesiva heterodoxia en el plano de la llamada terapia; sus intentos de ligar la relación analítica propiamente dicha con vínculos de amistad y de colaboración con los pacientes, con los que mantenía labores políticas o culturales comunes, etc.

La actitud ambivalente de aprobación y crítica de que era objeto la interpretación del psicoanálisis que presentaba Zuleta estaba sin lugar a dudas relacionada, algunas veces, por parte de los psicoanalistas —los motivos de discordia eran

---

toricismo (Madrid, Alianza Editorial, 1981), donde Popper expone su concepción de la "ingeniería social" y, teniendo en cuenta las diferencias de enfoque, corroborar ciertas similitudes que tienen en común la crítica al totalitarismo en todas sus formas. El primer libro de Popper citado presenta no obstante muchos problemas de interpretación de los autores en que se basa.

diversos— con la afirmación de una exigencia de especialización y de unilateralidad como criterio ineludible del ejercicio del psicoanálisis, frente a una interpretación como la suya, que intentaba integrar esta disciplina en el marco de los intereses de la cultura o de la transformación social. Nos detendremos, entonces, en este caso porque, dada la importancia central que el psicoanálisis tiene en el conjunto de su actividad intelectual, merece una mención especial.

La tesis que queremos sustentar aquí, asumiendo la carga polémica que esta afirmación conlleva, es que el psicoanálisis, más que ningún otro campo de su trabajo, no puede ser considerado como un interés autónomo en el conjunto de la labor intelectual de Zuleta, que tenga sentido por sí mismo. Su relación con esta disciplina se puede tomar como caso paradigmático para la ilustración de la polémica que estamos discutiendo, ya que detrás de su concepción del psicoanálisis está sin lugar a dudas la "aspiración a la totalidad", como el arquitecto secreto que diseña sus principales trazos. La consecuencia natural de asumir el psicoanálisis como una especialidad, circunscrita y delimitada, es formular la posibilidad de derivar de allí una acción específica de intervención, que se justifique por sí misma, independientemente de cualquier ideal de transformación social o de cualquier forma de crítica cultural. Y la mejor vía para desarrollar la tesis central de este apartado sería precisamente analizar con detalle la concepción que presenta Zuleta de aquello que convencionalmente se denomina una "terapia".

En un texto temprano que ya hemos citado, escrito muy seguramente en una época en que no se había abocado a la práctica directa del psicoanálisis, encontramos una justificación de la terapia psicoanalítica considerada en sí misma, es decir, como espacio independiente de resolución de conflictos, aislada del contexto social de la persona, y justificada por fuera de la realización de un ideal cultural o político. La idea es que mientras "el problema permanezca dentro del consultorio o

del hospital y se limite al tratamiento de los casos verdaderamente patológicos", ciertas limitaciones en la concepción y el desarrollo de la terapia pueden llegar a ser insignificantes, y se puede justificar la acción del analista "aunque sus presupuestos sociales no lo estén". Sin embargo, una concepción de esta naturaleza solo tiene sentido para Zuleta en casos excepcionales y no es propiamente la regla en su vida posterior cuando se dedica a hacer análisis y recibir pacientes. En este mismo texto se encuentra una sustentación muy detallada de su crítica a la terapia psicoanalítica, que se podría resumir en los siguientes puntos.[56]

No tiene sentido asumir el "tratamiento" de un problema particular, por fuera del conjunto de la situación psíquica y social de la persona. La "demanda de análisis" se produce muchas veces con el fin de "solucionar" un problema concreto, en total desconocimiento de que la situación comprometida allí existe en un conjunto amplio de condiciones, de tal manera que su modificación alteraría otros aspectos de la vida del sujeto. El psicoanálisis como terapia se justificaría, pues, solo si quien se interesa por ella está dispuesto a poner en juego toda su vida.

La relación analítica, en la concepción de Zuleta, no se reduce a un procedimiento "técnico", de carácter más o menos profesional. Por el contrario, es una actividad que desde el comienzo hasta el final compromete las valoraciones de paciente y analista. En este sentido, por ejemplo, "el psicoanálisis, como teoría y como práctica, no puede permanecer inmune a la valoración implícita de la sociedad en que opera". La "cura" tendría sentido si se tratara de liberar al "enfermo prisionero de sus símbolos para que pueda luchar en el mundo real". Lo que ocurre, por el contrario, es que a nombre de "un fortalecimiento del yo" y de "la confianza en sí mismo", lo

[56] Todas las expresiones entre comillas sobre este tema son tomadas de Estanislao Zuleta, "Marxismo y psicoanálisis", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, pp. 248-251.

que se propone al paciente es una lucha por el éxito, sin poner en cuestión las valoraciones sociales a partir de las cuales se construye su concepción del éxito.

La compleja idea de enfermedad psíquica que aparece en Freud, afirma Zuleta, se transmuta en la idea de frustración, a la "que no se opone propiamente la realización o la liberación, sino la satisfacción". Por ello, el psicoanálisis no tiene sentido si se separan "los problemas personales de sus raíces sociales", si se aíslan "las vivencias personales de las estructuras sociales", en el marco de un "individualismo abstracto" que opone el individuo a la sociedad a la que pertenece, como si se tratara de entidades autónomas y diferenciadas. El individuo es social aun en los ámbitos más recónditos de su existencia particular. Una concepción del psicoanálisis que no tenga en cuenta este hecho está claramente comprometida con la adaptación.

Por todas estas razones, en Zuleta encontramos una polarización del problema del psicoanálisis y de la terapia en los términos excluyentes de la adaptación y la sublimación, entre los cuales habría que escoger, porque no existiría una tercera alternativa posible. La búsqueda de la adaptación consistiría en "modificar la actitud ante los problemas sin que se transformen los problemas mismos". Un psicoanálisis comprometido con la sublimación, por el contrario, no buscaría propiamente la solución de los problemas —o le sería menos importante—, sino su conversión en "instrumentos" de lucha y de trabajo para producir resultados culturales y transformar sus raíces sociales.

Por este motivo, la solución de ciertos problemas carecería de sentido si no se integra la persona a un trabajo en el cual pueda desarrollar sus posibilidades personales. Con mucha frecuencia no recibía pacientes en quienes no percibiera la posibilidad de un trabajo artístico, cultural o científico ya que, sin la integración a una labor que trascendiera el ámbito privado de la relación analítica, el análisis seguramente les traería más problemas de los que tenían al principio. La consecuencia de este tipo de concepción, así no siempre haya sido de esta

manera, es que la oferta de psicoanálisis que presentaba Zuleta iba por lo general acompañada de la invitación a participar en un grupo político, en un centro literario o en una actividad cultural de cualquier tipo.

En síntesis, el psicoanálisis para Zuleta solo tiene sentido en términos de una toma de partido por la sublimación. Así lo afirma claramente en el prólogo escrito para un libro:

> Buscamos el psicoanálisis no solo como terapia sino también como punto de vista sobre el mundo; sabemos que el psicoanálisis está enredado entre la adaptación y la sublimación. Queremos que el psicoanálisis esté embarcado en la sublimación.[57]

Un interés de esta naturaleza implica necesariamente que la concepción de los alcances del psicoanálisis es amplia y no se limita a sus posibilidades de transformación de la vida de una persona en una terapia. El psicoanálisis es una nueva concepción de la cultura que, como tal, debe tener serias implicaciones en todos los terrenos de la vida intelectual o personal. De esta manera, deja de ser un fin en sí mismo y se convierte en un instrumento al servicio de la crítica de la cultura o incluso de la revolución social.

La estructura conceptual básica del planteamiento sobre la terapia psicoanalítica es, sin lugar a dudas, una noción de totalidad a partir de la cual se sustenta la negativa a asumir la idea de que la terapia pueda tener sentido por sí misma, si se desliga de las condiciones sociales de la persona e, incluso, de sus compromisos políticos, es decir, si se la separa del contexto que da sentido a su vida. Sin embargo, hay que afirmar, con todo el vigor necesario, que el psicoanálisis no es practicable en los términos en que Zuleta lo proponía y lo realizaba. En el desarrollo de este trabajo queremos sustentar la idea de que

---

[57] Prólogo al libro *Dominación por la educación. Liberación por el arte* (Cali, Editorial Latina, 1977) de Oscar Espinosa, reproducido en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, pp. 269-274.

es posible encontrar entre los extremos de la sublimación o de la adaptación, que Zuleta proponía como excluyentes, un espacio intermedio en el cual el psicoanálisis puede legítimamente encontrar una razón de ser.

El planteamiento teórico a partir del cual se sustenta la crítica de la terapia, tal como lo vimos atrás, puede ser válido a su nivel teórico, pero es inaplicable y contraproducente en el terreno práctico. Es imposible negar que los "problemas personales" tienen raíces sociales y que la transformación individual es insuficiente si no se transforman al mismo tiempo las condiciones y el contexto en que el sujeto desarrolla su vida. Pero no es posible incluir entre los fines de una terapia los objetivos de una revolución social a riesgo de negar los presupuestos mismos del psicoanálisis y de hacerlo completamente "inoperante" como práctica de intervención. La "exigencia de totalidad" se enfrenta, pues, con las aspiraciones legítimas de una actividad que se inscribe en una serie de limitaciones ineludibles.

El psicoanálisis como terapia individual es difícilmente realizable si no se acoge a una serie de limitaciones que le son constitutivas. En una relación analítica se busca que el llamado "paciente" logre producir un discurso lo más próximo posible al enunciado de un sueño, razón por la cual se habla de una "*parole couchée*" para referirse a este tipo de resultado. Y ese discurso solo se puede producir en el marco de una serie de restricciones que asemejan la práctica analítica a una situación de "laboratorio", para decirlo de alguna manera, ya que se desarrolla en unas condiciones para el intercambio verbal completamente diferentes a las de la vida cotidiana y habitual: "ausencia de visibilidad de un interlocutor presente", carencia de respuesta por parte del analista a las demandas de que es objeto, compromiso de "contarlo todo", renuncia al acto y privilegio de la palabra, respeto de los horarios, ausencia de relación personal con el analista (directa o indirecta) en el mayor grado posible (ojalá ninguna), rutina de las sesiones e incluso de las condiciones físicas en que se desarrollan, aceptación

de la limitación de la duración de los encuentros, pago de las sesiones (así sea bajo unas condiciones económicas dadas), intercambio no equivalente en la comunicación entre el analista y el analizando.

Estas exigencias se postulan para hacer posible la producción de un nuevo tipo de discurso, de manera similar a como las condiciones de reposo facilitan la producción onírica. Y no es "a pesar de ellas sino a causa de ellas" que el psicoanálisis puede producir resultados, para utilizar las propias expresiones de Zuleta. Se impone, pues, la necesidad de relativizar la polémica de Zuleta con los que hemos llamado los "especialistas" en este campo, y los límites de una exigencia de totalidad, cuando se trata de pensar la práctica psicoanalítica.[58]

Por la forma de entenderlo y de practicarlo habría que concluir que el psicoanálisis se convierte, para Zuleta, en un componente fundamental de una "filosofía práctica" que era el espacio por excelencia de su actividad intelectual —idea que queremos desarrollar y sustentar en este trabajo—, y no propiamente en una actividad autónoma, que legítimamente pueda reivindicar el derecho a un campo específico de acción, en el marco de unas limitaciones y de una inevitable e, incluso, necesaria unilateralidad, como ocurre con muchas otras disciplinas.

La totalidad como categoría ética

Si bien la categoría de totalidad es un presupuesto fundamental como guía de la investigación, la exigencia de "especialización" y de limitación conceptual como base del ejercicio de una actividad intelectual, no es menos importante. Por ello hemos mostrado ampliamente, en primer lugar, la sustentación que hace Zuleta de una noción de totalidad como condición del

[58] Sobre este tema volveremos más adelante, desde otro punto de vista, en el capítulo V, en el apartado "El sesgo racionalista de la interpretación de Marx y Freud".

trabajo intelectual en la filosofía y las ciencias sociales, y hemos presentado con detalle el uso muy original que hace de ella en muy diversos campos; pero hemos mostrado igualmente, en segundo lugar, y en un movimiento crítico, que las exigencias de especialización no se pueden fácilmente considerar ilegítimas, ilustrando esta idea sobre todo con su concepción de la teoría y la práctica del psicoanálisis. En el marco de la polémica así planteada convendría entonces preguntar, una vez más, hasta qué punto no se trata de un falso problema, de una más de aquellas "falsas oposiciones" a que hacíamos mención líneas atrás.

El problema de la disputa entre la especialización y la totalidad puede ilustrarse en la historia misma del pensamiento marxista. La tendencia que predomina en la interpretación de la obra de Marx en las cuatro décadas posteriores a su muerte subraya que su aporte a la comprensión de la historia y de la sociedad debe ser considerado y asumido en los espacios determinados por el desarrollo de las ciencias sociales que en ese momento se estaban fundando. El marxismo se interpreta, pues, como una sociología, en el marco de la epistemología positivista de orientación neokantiana que predomina en ese momento. Esta interpretación no ponía el énfasis propiamente en el carácter filosófico de su pensamiento, sino en el hecho de que Marx era el fundador de "una ciencia general y comprehensiva de la sociedad" que debía competir en el mismo terreno de la investigación empírica y de la confrontación crítica con otras teorías económicas y sociológicas alternativas. El marxismo era, pues, un ámbito especializado del saber, entre otros.

A comienzos de los años veinte, y como consecuencia de acontecimientos históricos que no se pueden desconocer (la Revolución rusa, la Primera Guerra Mundial, etc.), se presenta la "insurrección" intelectual contra la interpretación positivista y neokantiana de Marx, por parte de autores como Karl Korsch y George Lukács, cuya influencia será definitiva en el marxismo posterior. La categoría de totalidad se convierte

en la clave fundamental para reivindicar el carácter filosófico del pensamiento de Marx y para rechazar su ubicación en el marco de las disciplinas particulares. En este sentido, Lukács afirma que "podríamos abandonar todas las proposiciones sustantivas de Marx", incluso la idea del predominio de los motivos económicos en la historia, porque lo que identifica al marxismo es "el punto de vista de la totalidad"; "el dominio omnilateral y determinante del todo sobre las partes" es "la esencia del método que Marx tomó de Hegel y transformó de manera original para hacer de él fundamento de una nueva ciencia".[59] De esta manera, la categoría de totalidad se convierte en un principio de afirmación de la filosofía y en el punto de partida para la crítica de la lógica de las especialidades. El marco general de esta nueva visión no es la filosofía neokantina, sino un retorno a Hegel. Este tipo de concepción está claramente presente en las motivaciones del trabajo intelectual de Zuleta.

La referencia a la categoría de totalidad ha estado en el centro del debate contemporáneo de las ciencias sociales. Valorada positivamente, es uno de los elementos centrales que definen la orientación intelectual de la escuela de Fráncfort, sobre todo en la obra de autores como Horkheimer y Adorno. Habermas ha puesto de presente que el pensamiento se ha polarizado entre la ciencia (lo "cognitivo-instrumental"), la ética ("lo moral práctico") y la estética (lo "estético-expresivo") y, apelando a la metáfora de un móvil que se ha atascado, aboga por "poner[lo] de nuevo en movimiento", para recuperar la unidad de la experiencia frente a la "fragmentación" de que ha sido objeto.[60] Como proyecto de integración esta aspiración delata sus orígenes filosóficos hegelianos.

---

59 "Rosa Luxemburg como marxista", en Georg Lukács, "¿Que es marxismo ortodoxo?", y "Rosa Luxemburg como marxista", en *Historia y conciencia de clase*, *op. cit.*, p. 29.

60 Citado por Guillermo Hoyos, "Comunicación y mundo de la vida", en *Ideas y Valores*, Bogotá, núms. 71-72, 1986, p. 73.

Valorada negativamente, la noción de totalidad es uno de los puntos de referencia críticos más importantes del positivismo lógico que, colocando el debate en términos ajenos a la concepción marxista del problema, sostiene que una proposición que se interese por los caracteres que posee el "todo como tal" carece de sentido. Son conocidas igualmente las reiteradas críticas de Popper a lo que él llama la "concepción holística" de las ciencias sociales, entendida como una concepción dogmática, cerrada, exhaustiva, autosuficiente y refractaria a la crítica de la experiencia. A pesar de la extrapolación excesivamente cruda que hace entre la categoría de totalidad y el fenómeno político del totalitarismo, sus análisis son importantes por la reivindicación de la "ingeniería social" que de allí se deduce. La crítica es muy interesante, pues, por sus conclusiones, aunque sea débil en sus fundamentos, sobre todo por la clara tergiversación del pensamiento de los autores que le sirven de referencia.

Y finalmente, la suerte de la categoría de totalidad está vinculada a "los avatares" de la dialéctica, que no cuenta hoy en día con muchos adeptos, como ya lo hemos mostrado. Según Lyotard, la modernidad se podría describir a partir del uso de ciertas categorías y la noción de totalidad haría parte del "inventario" de conceptos que el pensamiento posmoderno superaría.[61]

Esta pequeña e insuficiente reseña del significado de la categoría de totalidad en el debate contemporáneo de la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas nos puede servir de introito para formular algunos problemas, que nos permitan hacer un aporte nuevo al trabajo de interpretación del pensamiento de Zuleta que aquí nos proponemos. El problema esbozado en los párrafos siguientes es un instrumento fundamental para la presentación crítica de su actividad intelectual que desarrollaremos en la segunda parte de este libro.

---

[61] Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, México, Cátedra, 1989.

En contra de la versión de Popper, habría que afirmar que totalidad no es sinónimo de exhaustividad. No se puede afirmar que la exigencia de investigación por ella inspirada consista en agotar la "totalidad" de una realidad en todos sus aspectos, propiedades, relaciones y procesos, como muchas veces se ha querido afirmar. El tipo de conocimiento al que se aspira en el marco de esta exigencia no es acumulativo, es decir, no se puede describir como un proceso sistemático de "adición de unos hechos a otros, o de unos conceptos a otros". Si se tratara de construir una metáfora más adecuada para definir su orientación cognoscitiva fundamental, habría que pensar más bien en un conocimiento en espiral en el que no hay un punto de partida y un punto de llegada, sino un perenne movimiento de regreso sobre los mismos presupuestos desde nuevos puntos de vista.

La totalidad, por el contrario, es sinónimo de estructuración. El "estudio de las partes y de los procesos aislados no es suficiente" ya que cada elemento debe ser comprendido en interacción y conexión con un determinado conjunto; el sentido de un elemento no es el mismo si se estudia separadamente, o como parte integrante de un todo mayor. De la misma manera, el "todo" es una abstracción si no se tienen en cuenta las partes de que se compone; existiría, pues, una interdependencia y una mediación de la parte al todo. Por todas estas razones, la noción de totalidad en su estirpe hegeliana o marxista parte del supuesto de que la realidad es unitaria, y está compuesta de complejos de elementos que se influyen y determinan mutuamente.

Sin embargo, no se puede pasar tan fácilmente de una noción de totalidad así definida a la postulación de la posibilidad de un conocimiento absoluto, que con respecto a un mismo problema involucre todas las condiciones y posibilidades, integre todos los puntos de vista, y no se vea obligado a marcar claramente sus límites con aquello que no es su objeto propio. Uno de los autores que más sistemáticamente ha elaborado y

defendido las exigencias de una categoría de totalidad afirma, incluso, en una expresión de "resonancia" kantiana, que "la realidad en su concreción es esencialmente incognoscible", ya que siempre habrá algún nuevo aspecto que considerar.[62]

En este sentido, habría que preguntar hasta qué punto es incompatible la noción de totalidad con la crítica kantiana que pone de presente las limitaciones del entendimiento, o con una concepción perspectivista del conocimiento. En el marco de la crítica de Kant, tendríamos que reconocer la necesaria finitud de todo conocimiento:

> ...toda relación posible que se postule con respecto a un objeto es dada desde la perspectiva desde la cual se asume; toda ubicación espacial o temporal, toda diferencia o similitud entre diferentes objetos, no es ofrecida por el objeto en sí mismo considerado, sino por el tipo particular de relación desde la cual se postula una referencia al objeto.[63]

Habermas, en términos más modernos, pero haciendo eco a la crítica kantiana, ha desarrollado claramente la idea de que el conocimiento está dirigido por intereses, que median la relación entre teoría y práctica, y ha establecido una jerarquía o tipología de estos, desde el interés puramente técnico, el interés comunicativo hasta el interés emancipador propio de las ciencias sociales. Se trataría así de encontrar una mediación entre la consideración puramente trascendental, a la manera de Kant, y el "objetivismo" con que se piensan a sí mismas las ciencias contemporáneas.[64]

---

62 Karol Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, Caracas, Grijalbo, 1988, p. 55.

63 Alberto Valencia, "La filosofía kantiana como crítica de la sociología", en revista *Grafía*, Universidad Autónoma de Colombia, Bogotá, junio de 2004, p. 15.

64 Jürgen Habermas, "Conocimiento e interés", en *Ideas y Valores*, núms. 42-45, 1973-1975.

Si partimos de la idea de que todo conocimiento es unilateral, el problema estaría en considerar el tipo de unilateralidad que está comprometido en cada caso. Es necesario indagar por el valor relativo, con respecto a lo que se afirma, de aquello que se desecha y no puede ser considerado. El reduccionismo, al que ningún saber escapa, no es criticable en sí mismo, sino con relación a los parámetros a partir de los cuales se escoge una opción determinada; la selección deja inevitablemente por fuera de consideración ciertos aspectos de un problema, que aparecen claramente cuando se observa una determinada situación, pero que desde el punto de vista escogido no pueden ser considerados. El problema estaría, pues, en la manera como el reduccionismo se presenta, en el grado de universalidad a que aspira, y en la forma como da cuenta de aquello que se deja de lado.

La formulación de este debate metodológico nos permite postular una crítica a la orientación intelectual de Zuleta, y definir la "encrucijada de dificultades" en que está comprometido su pensamiento y su actividad vital al asumir la categoría de totalidad como referencia teórica y práctica fundamental, al mismo tiempo que nos permite delimitar un espacio para comprender los límites y las posibilidades de su trabajo. Hemos mostrado el valor que otorga a la categoría de totalidad como orientación fundamental de su actividad intelectual, y la manera "lógicamente consecuente" como la asume hasta el punto de limitar las posibilidades de una terapia psicoanalítica cuando se circunscribe a marcos precisos y delimitados; pero también podríamos demostrar fácilmente la unilateralidad con que plantea muchos otros de sus temas en clara contradicción con sus ideas y principios metodológicos básicos. Más adelante veremos que la concepción del pensamiento como un valor absoluto y unilateral —punto de partida esencial de su investigación— desconoce las exigencias y las limitaciones que le impone el orden de la acción y de la vida práctica, en clara contradicción con la exigencia de totalidad. Este aspecto

constituye uno de los temas prioritarios de la segunda parte de este libro.

El aspecto puramente metodológico del problema no es, sin embargo, un elemento suficiente para llevar a cabo una interpretación crítica del pensamiento de Zuleta en los términos en que aquí lo proponemos. La verdadera justificación que la categoría totalidad tiene en su obra, en su pensamiento e, incluso, en su actividad vital, proviene del hecho de que se trata, en un sentido kantiano, de una *idea reguladora*, de un principio *a priori* de postulación del sentido.[65] Totalidad para Zuleta es sinónimo de sentido. Los "especialistas" podrán tener razón contra él y podrán criticar las limitaciones metodológicas de su trabajo —que Zuleta no asume ni desarrolla por estar comprometido con una aspiración a la lógica del conjunto—; pero no hay que desconocer de todas formas que las intervenciones de Zuleta en todos esos campos, a pesar de su falta de "rigor profesional" dejaban una huella por su orientación a seguir a fondo la lógica del pensamiento y de llevar hasta sus últimas implicaciones la búsqueda del sentido. Y la "carta de navegación" que orientaba este trabajo era precisamente una categoría de totalidad.

A riesgo de ser drásticos, y teniendo en cuenta que existen excepciones notables, es importante considerar que una gran parte de nuestros científicos sociales investigan, pero no piensan, en el sentido fuerte del término. Lo que nos encontramos en sus libros es con una serie de ensayos en que se organiza y se formaliza una información, según procedimientos consagrados en la metodología de la investigación empírica, pero donde una pregunta por el significado y el sentido está lamentablemente

---

65 "Esta unidad de la razón presupone siempre una idea, la de la forma de un todo del conocimiento, un todo que es anterior al conocimiento concreto de las partes y que contiene las condiciones que determinan *a priori* la posición de cada parte, así como su relación con las demás". Immanuel Kant, "Apéndice a la dialéctica trascendental. El uso regulador de las ideas de la razón pura", en *Crítica de la razón pura*, México, Alfaguara, 1994, A 645 B 674, p. 532.

ausente. De manera similar, muchos psicoanalistas, a nombre del cumplimiento de las condiciones y las limitaciones que hemos descrito para la práctica del psicoanálisis, han llevado a cabo en su actividad una "profilaxis del sentido" y la han convertido en una rentable especialidad en la estructura de las profesiones. Habría que ver igualmente cómo muchas orientaciones filosóficas, sobre todo en nuestro medio, han roto de manera forzada y artificial los nexos con las exigencias de una filosofía práctica y han convertido el "cientificismo" en un valor fundamental. Desde este punto de vista, la contraposición entre las exigencias de la especialización y la perspectiva de la totalidad se revelaría como un falso problema, cuyos términos sería importante relativizar. Se trataría, pues, de un problema que, como tantos otros, habría que pensar de nuevo.

Hemos querido insistir en la polémica imaginaria entre Zuleta y los "especialistas" en cada una de las áreas en que desarrollaba su trabajo, para llamar la atención en la idea de que si su interés fundamental no estaba propiamente en los objetos específicos de las disciplinas que practicaba, en sí mismas consideradas, con sus reglas y exigencias autónomas y legítimas, era porque su preocupación esencial estaba localizada en el espacio particular de una filosofía práctica.

Su interés por una filosofía práctica lo hacía bastante "inmune" a orientaciones del saber, o a autores que no estuvieran directamente vinculados con un proyecto implícito o explícito de transformación de la vida individual o colectiva. El trabajo intelectual para Zuleta tenía sentido si sus resultados podían ser inscritos "en luchas reales", en la "pasión por construir un mundo nuevo" o, en términos más radicales, en la denuncia de "la infamia de la vida capitalista, tanto de su miseria como de su riqueza, de sus derrotados como de sus exitosos". Refiriéndose al marxismo que se enseñaba en las universidades en los años setenta, afirmaba: "hay algo peor que el marxismo vulgar y es el marxismo profesoral". Los intelectuales pueden abandonar así "todo romanticismo revolucionario y toda utopía" e

instalarse "sólidamente en la realidad"; "el soñador ha entrado al fin en la edad de la razón".[66] Una crítica similar se podría hacer extensiva, desde su punto de vista, a la práctica de todas aquellas "profesiones" en que Zuleta desarrollaba su trabajo.

Sus posiciones sobre la vida académica, sobre todo cuando trascienden el campo estricto del marxismo, pueden ser ampliamente discutibles. No obstante, debemos comenzar por constatarlas, ya que queremos insistir en que sus orientaciones intelectuales, en los más diversos campos, son subsidiarias de una filosofía práctica. De esta manera, la categoría de totalidad, más que una orientación metodológica, es para Zuleta una categoría ética a través de la cual se expresan las exigencias de un ideal de transformación social.

66 Estanislao Zuleta, "Reflexiones sobre el fetichismo", en *Idealización en la vida personal y colectiva*, *op. cit.*, p. 76.

Segunda parte

ENSAYO DE INTERPRETACIÓN

IV
LA CONSTRUCCIÓN DE IDEALES Y MUNDOS POSIBLES

Unidad en la diversidad

¿Tendría sentido formular una pregunta por la unidad que da sentido a la heterogeneidad y extraordinaria diversidad de la obra de Estanisalo Zuleta, independientemente de sus orientaciones particulares? Jorge Luis Borges dice que la historia universal está en cada hombre; toda vida consta de un solo momento. Todo destino, por largo y complejo que sea, está contenido en un instante: "el momento en que cada hombre sabe para siempre quién es". ¿Una idea similar no podemos hacerla extensiva al pensamiento de un hombre? ¿No se podrá reducir acaso la diversidad de una obra a una sola pregunta, a un solo ámbito, a un único interés, a una sola idea?

Rudolf Bahro, el autor del célebre libro *La alternativa*, refiriéndose a la manera como Marx elaboró la noción de "comunismo científico", observa que para la reconstrucción de este proceso no tiene mucho sentido contraponer el Marx maduro con el Marx joven, sino más bien presuponer una continuidad, basada en "la convicción de que Marx elaboró

su economía política al servicio de un ideal de la emancipación general del hombre que se marcó en su juventud y se fue desarrollando de una manera cada vez más concreta". Su paso de una concepción a otra, su interés por todos los aspectos de la vida social o individual ("nada de lo humano me es ajeno", escribía en carta a Engels al final de su vida), o su búsqueda de "la anatomía económica del capitalismo", eran preocupaciones intelectuales subsidiarias de un imperativo categórico fundamental, anterior a todos sus intereses: "acabar con toda forma de relación humana en la que el hombre se encontrase como un ser humillado, avasallado, desvalido, envilecido".[1] Una preocupación ética sería entonces la clave que nos permitiría identificar la unidad de la obra de Marx.

De manera similar Zuleta, en un homenaje a Heidegger, llevado a cabo en la Universidad del Valle en junio de 1976, intentaba presentar el pensamiento global de este autor —pocos días después de su muerte— a partir de ciertos núcleos conceptuales básicos, de ciertas ideas guías a la sombra de las cuales trabajó toda su vida.[2] Todo ello en el supuesto de que a pesar de las temáticas diversas que un autor desarrolla, de la heterogeneidad de su pensamiento, de la diversidad de las disciplinas a las que se aplica, de las polarizaciones en que puede caer, de sus rupturas y de sus logros, es posible pensar que todo un trabajo heterogéneo y diverso puede en última instancia reducirse a unas pocas ideas, a unas pocas elaboraciones, a un pequeño núcleo de preguntas, a la sombra de las cuales el pensador, un verdadero pensador, por el hecho de serlo, trabaja toda su existencia.

No olvidemos que muchas veces la originalidad de un autor estriba más en la nueva unidad a partir de la cual ree-

---

1 Rudolf Bahro, *La alternativa. Contribución a la crítica del socialismo realmente existente*, Madrid, Alianza Materiales, 1977, p. 25.

2 Estanislao Zuleta, "A la memoria de Martín Heidegger", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, pp. 101-125.

labora unas ideas, que en las ideas mismas. Lo que es propio de un filósofo no es necesariamente lo que dice en un sentido sustantivo, la materia propiamente dicha con que construye su obra, sino la forma peculiar como esta es interpretada o reelaborada, o la manera como unos "materiales" de diversa procedencia adquieren un nuevo significado a partir de una nueva pregunta. Kant, por ejemplo, es heredero del empirismo de Hume y del racionalismo filosófico de su época, pero ambas herencias intelectuales son reelaboradas a partir de una nueva pregunta por las condiciones *a priori* del conocimiento; en su obra se integra toda la tradición anterior, pero adquiere un nuevo sentido.

Ningún pensador es original y Zuleta no es la excepción. Es cierto que la forma de exposición oral daba a sus ideas un cariz muy particular, pero no es difícil, para quien se tome el trabajo de ir a las fuentes, encontrar que muchas de ellas están expuestas en los grandes autores, y verificar de paso que se trataba de un gran lector.

¿Por qué insistir, entonces, en encontrar una unidad en la diversidad de la obra de Zuleta, en lugar de trazar las líneas generales de las rupturas, el proceso real de elaboración de su pensamiento, con sus dramas y sus discontinuidades? Sin embargo, la hipótesis central de interpretación de su pensamiento que proponemos nos autoriza a insistir en la idea de identificar unos núcleos fundamentales. Nuestro proyecto no es propiamente partir de la discusión de las tesis sustantivas sobre algún aspecto determinado, en uno u otro de los diversos campos de ejercicio de su pensamiento, para encontrar elementos comunes. Queremos sustentar la idea, por el contrario, de que su obra está marcada por una serie de presupuestos éticos que van más allá de lo puramente sustantivo y, en este sentido particular, es legítimo buscar y definir su singularidad.

En términos generales, cualquier empresa intelectual (la obra de un autor, una teoría específica, etc.), a pesar de la aparente "objetividad científica" o de la "neutralidad valorativa"

tiene implícitamente una fundamentación ética que es decisiva en la determinación de su lenguaje, de sus temas y de sus métodos. En este sentido, es importante abandonar el postulado positivista que establece la posibilidad de construir una ciencia por fuera de toda forma de valoración de su objeto de estudio. Max Weber insiste en la idea de que en las ciencias sociales las diferencias entre distintas posiciones deben llevarse en última instancia a la discusión de sus presupuestos valorativos, so pena de no salir nunca de una contraposición en la que no hay comunicación posible.[3]

En el caso de la interpretación del pensamiento y de la obra de Zuleta, queremos sustentar la idea de que la unidad de su actividad intelectual está dada por una preocupación ética, que era el espacio prioritario de su trabajo intelectual, que va más allá de lo puramente sustantivo de sus tesis particulares, ya que sus tesis sustantivas son, en lo fundamental, proposiciones éticas. El campo específico de intervención de Zuleta, el terreno que era suyo, su "tierra natal", su "país de origen", aquello que inspiraba y determinaba todo cuanto hacía era en lo fundamental una reflexión ética. Su proyecto intelectual sería, entonces, la construcción de una filosofía práctica orientada, como en Kant, a responder a la pregunta por el "¿qué debemos hacer?" o el "¿cómo debemos vivir?" La unidad que nos da cuenta de la complejidad y de la diversidad de su actividad intelectual no es, pues, un planteamiento puramente intelectual, un postulado de la "razón teórica", sino un postulado de la "razón práctica". Conviene, pues, analizar cuál es el significado que esta preocupación ética tiene en la economía global de su pensamiento en sus múltiples dimensiones.

La preocupación ética está presente en la actividad intelectual de Zuleta en muy diversos ámbitos, y asume diferentes

---

[3] Véase Max Weber, "La objetividad 'cognoscitiva' de la ciencia y de la política social", en *Ensayos de metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1978.

formas, que difícilmente podrían exponerse en el marco de un solo capítulo. No obstante, en las líneas siguientes llevaremos a cabo la presentación de una serie de reflexiones en este sentido que justifican un tratamiento autónomo: la sustentación directa de valores, la investigación sobre las posibilidades de realización de un valor tanto en sentido positivo como negativo, los valores en el marco de la vida práctica inmediata, la idea de una "ética de la autenticidad" de inspiración heideggeriana, los valores como criterio de lectura de los autores sobre todo en el caso de Freud y Marx, el análisis de textos literarios como una forma de reflexión ética, y el problema de la ética y de la revolución social.

En los siguientes capítulos del libro señalaremos algunos otros aspectos, como la valoración absoluta del pensamiento y la ética del reconocimiento del otro, que deberían legítimamente hacer parte de este capítulo, pero cuya presentación desde el punto de vista de la sustentación de nuestras tesis es más adecuada en otro momento de la exposición. Todos estos temas, sin embargo, configuran el "inventario" global de los componentes de su investigación que se pueden considerar en el marco de la tendencia a la construcción de ideales y de "mundos posibles", que hemos considerado como la orientación fundamental que define la unidad de su obra. En las líneas siguientes procederemos, pues, según el esquema propuesto.

La sustentación directa de valores

Al reflexionar sobre los más diversos ensayos de Zuleta, podemos observar cómo muchas de las proposiciones que allí se presentan no son solo enunciados sobre hechos, con pretensiones de objetividad, o hipótesis interpretativas sobre aspectos particulares que respondan a la estructura de una proposición fáctica y de las cuales podamos dar cuenta simplemente en términos de verdad o falsedad; por el contrario, nos encontramos con valoraciones, propuestas, ideales, proyectos,

utopías y construcción de "mundos posibles", que tienen la estructura de un deber ser.

El *Elogio de la dificultad* constituye el ejemplo por excelencia de un texto en el cual la reflexión normativa está clara y directamente presente. Allí se proponen valores e ideales, y se hace un esfuerzo por sustentarlos. Este pequeño "manifiesto", a pesar de su carácter circunstancial, de su brevedad y condensación, constituye un emblema de su vida y de su trabajo, y expresa en pocas palabras direcciones fundamentales de su orientación intelectual y personal. Dos temas merecen resaltarse al respecto: la crítica al "ideal negativo de felicidad" —según la célebre expresión de Nietzsche—, y la afirmación del respeto como condición primordial de toda forma de relación humana, en el plano individual o colectivo. Trataremos, pues, de exponer estas dos ideas que son fundamentales en el conjunto de su propuesta ética.

La primera idea que se sustenta en el texto es la crítica al "ideal negativo de felicidad", el cual consiste en afirmar la seguridad garantizada, la reconciliación total, la solución definitiva o la satisfacción completa, como "modelo de nuestros propósitos y de nuestros anhelos en la vida práctica", en contra de la lucha, el combate, el esfuerzo, la dificultad, el riesgo, la superación o el gusto por la búsqueda misma.

Este ideal está presente en las más diversas esferas. En el plano del pensamiento se expresa en la búsqueda de una respuesta definitiva, de una "doctrina global" que dé cuenta de todo, de un saber definitivamente probado y demostrado; y en la incapacidad de vivir en "un mundo de preguntas abiertas" que aún no se han contestado, y cuya respuesta significaría incluso la apertura de nuevos interrogantes en un proceso indefinido. En el plano de la vida personal, es la aspiración a una relación no conflictiva, que no ponga en cuestión a sus partícipes o no propicie una transformación propia o ajena. En el plano de la política, se manifiesta en la idealización del fin y de la meta, y en la devaluación correlativa de los medios

que a ella conducen, sobre la base de la promesa de una "comunidad humana no problemática", liberada del conflicto, e inscrita en la lógica paranoide de un "interior bueno" y un "exterior malo", con toda la potencialidad de violencia contra el "supuesto enemigo" que a partir de esa oposición excluyente se construye como amenaza de la identidad.

En oposición a este ideal, Zuleta propone un conocimiento inscrito en una búsqueda permanente, que considere cada logro obtenido como el punto de partida de una nueva búsqueda; una relación humana "inquietante, compleja y perdible, que estimule nuestra capacidad de luchar y nos obligue a cambiar"; una "sociedad abierta" en que las diferencias signifiquen un enriquecimiento y una condición favorable para "hacer efectivas nuestras posibilidades".

La segunda idea que se afirma en el *Elogio de la dificultad* es el respeto como condición insuperable de cualquier forma de relación humana. El respeto solo es posible en la lógica de la reciprocidad, es decir, bajo la condición simultánea de tratar al otro como un igual, pero al mismo tiempo como un ser diferente, en el marco del reconocimiento de normas universales cuya validez esté por encima de las partes en conflicto. El "otro", en la lógica del respeto, no debe ser tratado con criterios distintos a los que utilizo para referirme a mí mismo; pero ello no quiere decir tampoco que podamos considerar equivalentes las posiciones y las diferencias. Respeto significa reconocer su posición, pero al mismo tiempo criticarla con los mismos criterios que se utilizan para criticar la propia. El respeto en el plano colectivo solo es posible en el marco de una sociedad no totalitaria, que reconozca el conflicto como elemento constitutivo de las relaciones sociales, y no como efecto de la confrontación de un "grupo bueno" con un "exterior maligno".

El "respeto en la vida personal y colectiva" es un tema de estudio que estuvo siempre presente en la vida de Zuleta como proyecto de elaboración futura y constituye uno de los

materiales prioritarios de sus conversaciones. Los ensayos "Idealización en la vida personal y colectiva" y "Tribulación y felicidad del pensamiento", son en una buena medida el inicio de un trabajo de investigación filosófica en este sentido, que nunca llegó a su culminación.

El *Elogio de la dificultad* ha llegado a convertirse en el texto más conocido y difundido de Zuleta en el ámbito nacional. A pesar de las críticas que ha recibido hay que insistir en que se trata de un ensayo de unas pocas páginas en que se encuentra claramente expuesto lo fundamental de sus aspiraciones intelectuales y personales. Además de los dos aspectos que hemos reseñado, se podrían resaltar otros igualmente importantes. Una preocupación similar por sustentar la pertinencia de un valor o de un propósito se encuentra en muchos otros lugares de su obra.

La posibilidad de realización de los valores

Si bien en algunos de sus textos la preocupación ética se puede descubrir directamente en la estructura misma de las proposiciones, como es el caso del *Elogio de la dificultad*, en otros lugares se desarrolla también la misma reflexión, pero de manera indirecta. En esta segunda dirección, el proyecto no era propiamente afirmar unos valores en contraste con otros, o tomar partido en un sentido determinado apelando simplemente a la sustentación filosófica o ideológica y dejando por completo de lado toda forma de indagación sobre su sentido, su legitimidad o su posibilidad; se trataba, por el contrario, de indagar por las condiciones en las cuales la realización de los valores propuestos podía ser efectiva. Por ello, encontramos en sus conferencias investigaciones filosóficas sobre la posibilidad de realización de los valores o, en sentido inverso, por la manera como la realización de ciertos valores estaba por fuera de cualquier tipo de proyecto posible. Este tipo de reflexión está presente en su obra en los más diversos lugares.

Sus conferencias, sus lecturas, sus comportamientos, sus conversaciones estaban determinadas por una serie de preguntas abiertas, basadas todas ellas en la postulación de una "estructura de posibles": ¿cómo es posible ser artista? ¿En qué consiste la creación literaria y cómo es posible? ¿Cuáles son las condiciones que hacen posible el pensamiento? ¿Cuáles son los obstáculos que impiden pensar?

Al lado de la afirmación del pensamiento, el más importante de los valores que subtiende la elaboración de la obra de Zuleta, y que nos permite dar cuenta de las principales orientaciones de su actividad intelectual, es la consideración del cambio y de la transformación de la vida, individual o colectiva, como imperativo fundamental y como condición por fuera de la cual no se puede concebir ningún proyecto, ni valorar el significado de una realización particular. En buena medida, todas las demás construcciones éticas son subsidiarias de este valor o están determinadas por él. El sentido de múltiples afirmaciones de su vida y de su pensamiento estaba dado por las posibilidades de transformación que pudiera encontrar implícitas en un texto, en un grupo, en una persona, en una relación amorosa. Los versos de Goethe en "Dichosa nostalgia", repetidos una y otra vez, son a este respecto bastante expresivos:

> Mientras tú no puedas comprender
> este "¡Muere y transfórmate!"
> no serás más que un huésped melancólico
> en la tierra tenebrosa.

No obstante, la afirmación del valor supremo del cambio y de la transformación no se limitaba a una sustentación teórica o dogmática, sino que se traducía en una interrogación por las posibilidades efectivas de su realización, que se podría sintetizar en la pregunta: ¿en qué condiciones es posible la acción transformadora? El desarrollo de esta modalidad particular de investigación se encuentra de alguna manera

presente por doquier en sus textos. Sin embargo, vamos a tomar como referencia el ensayo "La idealización en la vida personal y colectiva", en el cual el problema es clara y directamente asumido.[4] Comencemos por observar que el análisis que presenta este texto solo tiene pertinencia para el lector si está de acuerdo con una premisa, que tiene la forma de un imperativo categórico: la lucha por la construcción de una sociedad nueva, o por la transformación de la vida personal, es un valor que tiene un sentido, es una meta que vale la pena proponerse; de lo contrario, el análisis que se realiza pierde su razón de ser o su interés.

El problema que Zuleta se plantea se podría formular de manera sucinta en los siguientes términos: ¿cómo es posible definir el sentido de una acción humana, verdaderamente eficaz, en el mejor sentido del término, es decir, que en los medios que utiliza para obtener sus fines, no reproduzca aquello que pretende combatir? Esta pregunta se basa en el supuesto de que la acción humana no es necesariamente transformadora de las condiciones de vida en que se produce. Muchas veces, a pesar de la altura de los fines que los hombres se proponen y del esfuerzo que hacen en el despliegue de los medios para realizarlos, los resultados de sus actos tienden a reproducir las condiciones que buscan combatir. En el plano colectivo, las evidencias históricas de las revoluciones del siglo XX lo demuestran. Conocemos el caso de grandes movilizaciones colectivas en contra de la explotación capitalista y de la dominación política que han terminado reconstruyendo internamente, incluso en peores condiciones, las mismas situaciones que justificaban sus luchas. En el terreno individual Freud nos ha demostrado que la "compulsión de repetición" es una premisa fundamental del psiquismo, consistente en la tendencia a traducir a un sentido ya definido o establecido de antemano

4 Las citas que se reproducen en los párrafos siguientes se encuentran en Estanislao Zuleta, *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit*., pp. 46-49.

cualquier elemento nuevo que irrumpa, en lugar de permitirle desplegar toda su potencia transformadora. Si luchamos por una sociedad nueva, o por la transformación de la vida personal como valores absolutos, tendríamos necesariamente que enfrentar la "solución" del problema de la repetición.

El problema ya lo había formulado Marx en *El 18 Brumario de Louis Bonaparte* cuando establecía la contraposición entre la Revolución francesa del siglo XVIII —y sus epígonos en el XIX, como fue el caso de las insurrecciones de 1830 y de 1848 en Francia o en otros países europeos— y las revoluciones que según él serían las que efectivamente definirían el siglo XIX, es decir, las "revoluciones proletarias". La descripción de Marx corresponde, línea por línea, en el plano colectivo, a lo que Freud posteriormente va a llamar la "compulsión de repetición". El proyecto político de Marx buscaba que las nuevas revoluciones no se inscribieran en las condiciones del mundo que trataban de combatir. En el texto citado dice al respecto:

> La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando estos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionarias es cuando precisamente conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal.[5]

En *La idealización en la vida personal y colectiva* Zuleta intenta construir, a partir de un análisis de los mecanismos de la idealización, un modelo de acción humana que sea efectivamente transformadora del contexto en que se desenvuelve

---

[5] Karl Marx, "El dieciocho brumario de Luis Bonaparte", en *Obras escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, 1973, p. 408.

y de aquellos que participan en ella. Se trata simplemente del estudio de las condiciones en que sería posible la realización de su imperativo inicial de la transformación y del cambio como exigencia fundamental de todo pensamiento o de toda perspectiva de acción posible. El texto presenta algunas dificultades para la lectura pero el planteamiento se podría resumir en los términos siguientes.

Una acción que tome como punto de partida la idealización del fin, del propósito o de la meta que se quiere alcanzar, y lo asuma como la aspiración a una forma de relación humana de "reconocimiento y satisfacción globales", de armonía y de concordia total, "que no contenga en sí misma lucha, negación, ni proceso", está necesariamente encerrada en sus propias contradicciones. Como resultado de esa misma idealización se produce una "devaluación de la lucha" y del proceso que conduce a la realización del fin. La idealización del fin puede tener sus ventajas porque puede ser "un acicate para la lucha" que avive el entusiasmo, o un criterio que permita "apreciar críticamente aquello contra lo cual se lucha". Pero hay que reconocer que al concebir el fin como armonía y felicidad, el proceso que conduce a él queda devaluado como "tiempo de la desgracia, del desgarramiento y de la carencia"; hay un dolor presente en la lucha actual, pero también la postulación de una tierra prometida que compensará de todos los esfuerzos y colmará todas las carencias.

¿Qué debe entonces proponer la acción para obviar esta contradicción? La acción, para poder sostenerse, debe idealizar la lucha misma, "alimentándola con el mismo tipo de falsificación de que ha sido objeto el resultado". Se produce entonces la construcción de un "grupo idealizado" que se presenta como "unanimidad protectora, seguridad, garantía de identidad, protección por un ideal del yo común". Y a partir del grupo se organiza, entonces, una oposición nueva, ya no entre "un fin idealizado y unos medios marcados por la carencia, sino entre este grupo fantasma, y un exterior amenazante", que es

el punto de partida de una nueva relación. El grupo importa de afuera lo esencial: "la dominación como principio de toda coordinación, la jerarquía rígida y vertical como forma de organización, la distribución en individuos distintos de las funciones de dirección y ejecución, y la reproducción de estas funciones y de sus 'agentes'". A su vez, el mundo externo tiende a ver en el grupo "el ideal de una eficacia no problemática". De esta manera, a partir de las contradicciones que se derivan de la idealización del fin, la acción se convierte en una manera de repetir lo que se busca negar. Tal era el caso por excelencia del partido leninista.

No sería esta la única manera, según Zuleta, de tratar en la lógica de la acción humana la relación entre los medios y los fines cuando estos han sido idealizados. Existen otras formas de hacerlo, como la supresión de la lucha misma (el ejemplo sería el pacifismo), o la conversión ilusoria de los medios utilizados en simples "instrumentos técnicos" que no tienen relación alguna con el fin que se busca conseguir a través de ellos, porque su "uso no implica ningún tipo de realización".

En contraste con estos "modelos" de acción fallida, Zuleta elabora el modelo de una acción humana en la cual los fines se puedan realizar, porque los medios no están en contradicción con ellos. Se trata, pues, de un tipo de acción que "contenga ya en sí dialécticamente el sentido de aquello que persigue"; que prefigure "el mundo que piensa construir determinándose como posibilidad real, es decir, como existencia actual, de la negación misma, de aquella vida cuya carencia determina la lucha". Por ello, la condición efectiva para una transformación real, consiste en que "las características del tipo de vida que se busca" estén presentes en el proceso mismo a través del cual se quieren alcanzar; la negación de una forma de relación humana "debe ser ya, positivamente, otra forma de relación con otra lógica".

No es del caso entrar a discutir las posibilidades del modelo alternativo que Zuleta construye. La descripción que elabora,

más que una realidad efectiva, es la descripción de un ideal de acción humana, difícilmente alcanzable en la práctica. Nuestro interés es mostrar el ideal y el "mundo posible" que postula a través de esta elaboración. Muchos de sus textos, como el lector podría directamente constatar, están organizados implícitamente a partir de la idea de definir la contradicción entre los fines y los medios allegados para realizarlos, o entre los logros y los presupuestos de cualquier tipo de realización. Este tipo de interpretación conlleva un enorme potencial crítico, sobre todo en la época en que los ideales revolucionarios estaban a la orden del día.[6] De todas formas, en el plano de la vida personal este tipo de reflexión estará siempre presente.

Una consideración similar elabora Zuleta con respecto a las condiciones de posibilidad y de realización del pensamiento. La idealización no es solo un freno a la acción; es a la vez un componente del pensamiento, el cual existe en una tensión permanente con la idealización, en un doble sentido que en su obra no tiene solución: como un obstáculo y como un momento necesario. Remitimos al lector al texto en que esta idea está desarrollada ya que volveremos sobre algunos de sus aspectos en un capítulo posterior en que haremos referencia a la "valoración absoluta del pensamiento" que constituye uno de los componentes fundamentales de su actividad intelectual.[7]

El análisis de la idealización le permite a su vez postular la posibilidad de una nueva forma de relación humana, en un sentido amplio. La idealización implica un modelo de relación en el cual "se espera ser captado, en la mirada del otro, en el sobreinvestimiento de una imagen que define mi esencia". Zuleta, por el contrario, reivindica el valor de una forma de

---

[6] Véase, por ejemplo, el análisis de la técnica capitalista en Estanislao Zuleta, "El marxismo, la educación y la Universidad", en *Educación y democracia. Un campo de combate*, *op. cit.*, pp. 169-198.

[7] Estanislao Zuleta, "La idealización en la vida personal y colectiva", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, pp. 49-53.

relación humana que tenga como punto de partida la renuncia al "anhelo de ser captado y aprobado en un golpe de esencia", según su propia expresión, y en la cual se valore "en cambio, la complejidad contradictoria de la vida, el trabajo como autoproducción riesgosa en el tiempo, como continuidad en permanente reinterpretación, la comunicación interhumana siempre incompleta e inscrita en condiciones específicas que no son la simple mirada".[8] Una vez más, aparece la crítica al "ideal negativo de felicidad" al que hicimos mención líneas atrás.

La imposibilidad de realización de los valores

Así como encontramos en Zuleta un afán por indagar acerca de las condiciones a partir de las cuales es posible la realización efectiva de unos valores, también encontramos la preocupación inversa, es decir, la crítica a los valores por su imposibilidad de realización. Un ejemplo de este tipo de reflexión lo podemos encontrar en el tratamiento del problema de la "transparencia" como exigencia de cualquier forma de relación humana.

Esta perspectiva se encuentra en Marx desde los inicios más tempranos de su vida intelectual. Los jóvenes hegelianos de izquierda habían convertido la crítica a la religión en el campo por excelencia para el desarrollo de las ideas de su maestro, en un sentido ateo y radical, y en el "tema de vanguardia" para desplegar la oposición al Estado prusiano. Marx acepta en lo fundamental los resultados de esta crítica, pero quiere desplazar el acento del terreno puramente religioso a las condiciones sociales que hacen posible y necesaria la "ilusión religiosa". En el marco de este desplazamiento, la alternativa que propone Marx no es ajena al proyecto político e intelectual de reemplazar la "libertad de conciencia", propia de un pensamiento liberal, por la "libertad de la conciencia", es decir, por la utopía de la existencia de un tipo de sociedad en que la conciencia de los

---

8 *Ibid.*, pp. 52-53.

hombres se encuentre liberada de las ideologías y de las "ilusiones": "Sobreponerse a la religión como la dicha ilusoria del pueblo es exigir para este una dicha real. El pugnar por acabar con las ilusiones acerca de una situación*, significa pedir que se acabe con una situación que necesita de ilusiones*".[9]

En coherencia con su actitud relativamente negativa frente a los derechos humanos, a Marx le parece importante que se reconozca a los judíos y a los cristianos el derecho político a existir y a practicar libremente su religión, pero más importante aún le parece la idea de que tanto los judíos como los cristianos se liberen del judaísmo y del cristianismo. En ese momento ya no habría necesidad de luchar por el ideal liberal de la libertad de opinión o de creencia, porque como la conciencia misma ya se habría liberado de las ideologías, sería una lucha sin objeto. Un planteamiento similar elabora Marx con respecto a todos los demás derechos humanos: una vez dadas las condiciones efectivas de su realización ya no serían necesarios.[10]

Años más tarde, en *El 18 Brumario de Louis Bonaparte*, Marx postula como tarea histórica ineludible para las revoluciones del siglo XIX "despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado". Y más tarde aún, ya en *El Capital*, aparece con mayor claridad la utopía de una sociedad transparente en sus relaciones sociales:

> El reflejo religioso del mundo real solo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza.[11]

---

[9] Karl Marx, "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en *Obras fundamentales 1, Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 491.

[10] Karl Marx, "Sobre la cuestión judía", *op. cit.*, p. 491.

[11] Para la cita completa véase Karl Marx, *El Capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, Capítulo I.4. "El fetichismo de la mercancía y su secreto", p. 44.

Esta posición, que postula la disolución de las diferencias en el marco de una transparencia racional, vista a la luz de acontecimientos históricos del siglo XX, tiene una clara connotación totalitaria.

En Zuleta nos encontramos de manera permanente con un debate alrededor del problema de la transparencia racional como criterio ético de las relaciones humanas, no solo en el plano de las formaciones colectivas, sino también de las relaciones personales. Todos los que lo conocieron podrán confirmar que el ideal de una relación humana inscrita en una exigencia de "mutua transparencia" estuvo siempre presente, y era una de las más caras aspiraciones de su vida personal. La influencia de lo que podríamos llamar la "ética sartreana del compromiso" y la forma de vida misma del escritor francés tienen mucho que ver con la importancia que otorga a este problema.

No obstante, en muchos de sus textos encontramos una crítica permanente a esta posición. Su argumento consiste en sustentar que la "conciencia de sí" no es nunca un dato *a priori*, sino el resultado tanto de la confrontación con el otro como consigo mismo. El pensamiento "no se da en el vacío, sino como posibilidad de reconocimiento", en "confrontación con la interpretación del otro sin la cual ni siquiera somos capaces de adquirir conciencia de nosotros mismos". La ideología en este sentido no sería solo una condición de una dominación, sino una "ilusión necesaria" sin la cual la vida no sería posible. Por estas razones, no es concebible una sociedad que no tenga necesidad de postular como uno de sus valores fundamentales la libertad de conciencia.[12]

La crítica a la posibilidad de realización de los valores no se daba solamente en el plano puramente teórico sino, de manera bastante significativa, en el contexto de un debate consigo mismo, que es importante reconocer. En el párrafo final del

---

12 "Derechos humanos y diversidad de culturas. Conversación con Ramón Pérez, Ciro Roldán y Jaime Galarza", en *Conversaciones con Estanislao Zuleta*, *op. cit.*, pp. 111-181.

ensayo "La idealización en la vida personal y colectiva", que más que un ensayo teórico es una "elaboración conceptual" de su propia vida —hecho que no se puede desconocer—, afirma como conclusión lo siguiente:

> En las relaciones personales la única manera de conseguir una relativa continuidad afectiva consiste en reconocer que el anhelo de ser uno y el anhelo de mutua transparencia —siempre presente en el deseo y el amor— es afortunadamente inefectuable, ya que nadie puede ser uno ni siquiera consigo mismo, ni transparente para sí mismo.[13]

Esta conclusión no dejaba de ser bastante asombrosa para los amigos que le habíamos escuchado tantas veces afirmar la posición contraria.

La ética de las relaciones personales

La construcción de valoraciones aparece igualmente como imperativo de sus relaciones en el terreno de la vida práctica. En el plano de la conversación no era raro para su interlocutor verse con frecuencia embarcado en discusiones sobre puntos de partida valorativos, presentados muchas veces como referencias absolutas. No era nada fácil la relación con él en aquellos momentos en que ese polo de su pensamiento se tomaba la escena y hablaba el valorador de la vida, el constructor de ideales y de proyectos; la situación era difícil, angustiosa, incómoda. Frente a tales ideales, ¿qué podía acaso pensar y vivir su interlocutor cuando reflexionaba sobre sí mismo y descubría dentro de sí desgarramientos, contradicciones, paradojas, indecisiones, dilemas, ambigüedades, oposiciones, equívocos imposibles de desconocer, que no podían ser superados, pero que tampoco podían rendir cuentas frente a tales valores o los contradecían?

---

[13] Estanislao Zuleta, "La idealización en la vida personal y colectiva", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, p. 69.

La confrontación en el plano de los valores era una dimensión que estaba permanentemente comprometida en el plano de la relación personal con él, aun si el objeto de la comunicación eran los grandes temas de la cultura.[14]

En el terreno personal estaba siempre presente el reconocimiento del "otro" como una posibilidad no reductible a su facticidad, a su existencia actual o inmediata. Muchos recordarán la objeción permanente que dirigía a sus amigos y allegados: "tú no estás a la altura de tus posibilidades". El entusiasmo que despertaban en él ciertas personas era casi siempre racionalizado en términos de sus posibilidades. Parte fundamental de su interpretación de Kafka iba en el sentido de mostrar que en este autor existe un desarrollo del problema de la culpa, no en referencia al sentimiento de recriminación por una acción que se considera indigna, sino al hecho de "no estar a la altura de los posibles", o en dirección opuesta, como consecuencia precisamente de su realización: Kafka se sentía culpable por no escribir, pero también por hacerlo.[15] Una frase de Nietzsche se podría considerar como una especie de síntesis de esta exigencia ética fundamental que encontramos en el plano de las relaciones personales en Zuleta: "Te perdono lo que me has hecho a mí; pero el que te hayas hecho eso a ti —¡cómo podría yo perdonarlo!—".[16]

Los grandes temas de la vida cotidiana eran objeto permanente de reflexión en el terreno ético, a pesar de ser presen-

---

[14] Escribo este párrafo como recuerdo de una conversación sobre el tema de la verdad y la mentira. Zuleta defendía contra mí la posición de que "hay que decir siempre la verdad", en cualquier circunstancia y bajo cualquier tipo de condiciones. Y me conminaba a que tomara partido. Yo, por mi parte, no estaba de acuerdo con que hay que decir siempre la verdad, porque a veces callar es más ético, si se tienen en cuenta las consecuencias. Muchos de sus amigos podrán contar anécdotas similares.

[15] Véase Estanislao Zuleta, "Franz Kafka y la modernidad", en *Sobre la idealización en la vida personal y colectiva*, *op. cit.*, pp. 122 y 123.

[16] Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1973, p. 137.

tados muchas veces con "ropajes intelectuales" que daban en el lector o en el auditor la impresión de que se trataba de elucubraciones en el campo del psicoanálisis, de la filosofía en un sentido general, o de las ciencias sociales.

Según Zuleta, la crisis de nuestra cultura no se debe ubicar propiamente en las contradicciones que se pueden definir en la "forma de propiedad, en las relaciones de producción o en la estructura de clases", sino entre los "elementos más constitutivos del vínculo societario", que están en la base de "la organización de una sociedad cualquiera": las relaciones entre los hombres y las mujeres, y los adultos y los niños. Otras civilizaciones "parecen tener resueltos estos problemas", pero el símbolo peculiar de nuestra época sería precisamente no tener claro el sentido de estas relaciones.[17]

La mujer, por ejemplo, ha sido víctima de las más grandes polarizaciones en la cultura: la "virgen frígida" o la prostituta, la doncella o la bruja, el dragón o la madre sobreprotectora. Una verdadera relación entre el hombre y la mujer, basada en la amistad, la reciprocidad, la ternura, el deseo y el amor solo es posible en el momento en que ambos logren estar por encima de estas oposiciones. La mujer se vuelve para el hombre una amiga, una compañera y un amor en el momento en que este pueda aprender a soportar su deseo, a superar la "idealización virginal" y a no vivir la feminidad como un peligro ni como una abnegación. La liberación de los sexos solo será posible si se logran superar las polarizaciones en que habitualmente se inscribe su relación.[18] Reflexiones de este tipo aparecen con mucha frecuencia en sus textos.

---

17 Véase Estanislao Zuleta, "Franz Kafka y la modernidad", en *Sobre la idealización en la vida personal y colectiva*, *op. cit.*, pp. 115-119.

18 Estanislao Zuleta, *La propiedad, el matrimonio y la muerte en Tolstoi*, *op. cit.*, pp. 50-51.

En el ámbito de una ética de las relaciones personales podemos explorar también la presencia en el pensamiento de Zuleta de una reflexión que podríamos abarcar bajo la denominación común de una "ética de la autenticidad". Se trataría de una especial combinación entre una estructura de pensamiento que se encuentra en Heidegger, y algunos elementos de la crítica marxista, para diseñar a partir de allí una de sus más importantes orientaciones vitales e intelectuales. Este tipo de confluencia no es casual en la historia de la cultura reciente. Lucien Goldmann ha demostrado, en un pequeño libro,[19] la influencia que probablemente tuvo en la redacción de *El ser y el tiempo*, publicado en 1926, la temprana obra juvenil de Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase*, publicada en 1923. Según el autor, Heidegger habría recogido ciertas descripciones de Lukács, a propósito del problema de la reificación, para utilizarlas en la descripción de sus "existenciarios", pero sin mencionar explícitamente que su fuente estaba en el libro del pensador húngaro.

Antes de entrar en materia es importante observar que para Zuleta la lectura de Heidegger comienza en un momento muy temprano de su vida y desempeña un importante papel en su desarrollo intelectual. Al lado de *La montaña mágica* de Thomas Mann, *El Ser y el Tiempo* es una de sus más remotas y tempranas lecturas y figura entre las razones que justifican su alejamiento del colegio. Según sus propias confidencias la lectura del libro le servía para defenderse del absorbente mundo antioqueño y de las "habladurías" de su ambiente familiar. Hay que reconocer, sin embargo, que la conceptualización filosófica propiamente dicha de Heidegger no está muy presente en sus orientaciones filosóficas posteriores. La formulación general

[19] Lucien Goldmann, *Lukács et Heidegger*, Paris, Denoel/Gonthier, Bibliotheque Médiations, 1973.

de algunos problemas se podría remitir a su influencia, como es el caso de la pregunta por las condiciones que hacen posible el pensamiento —"¿Qué significa pensar"?, según el nombre del célebre libro del filósofo—; no obstante, al reconstruir el desarrollo específico de esta interrogación en sus textos podemos constatar que la vía escogida para hacerlo pasa sobre todo por una perspectiva psicoanalítica, como ya lo hemos visto, y en tal forma el panorama intelectual que se presenta es completamente diferente al que podríamos encontrar en la obra de un continuador de la dirección filosófica inaugurada por Heidegger. Su mayor influencia estaría, por el contrario, en una orientación fundamental de su vida práctica. Algunos aspectos centrales que definen su identidad de pensador y de intelectual, como ética personal y como principios reguladores de su trabajo, remiten inevitablemente al filósofo alemán.

En junio de 1976, ocurre la muerte de Heidegger. En ese momento, Zuleta dictaba en la Universidad del Valle un curso abierto a un público muy amplio cuyo propósito era abarcar la filosofía desde los presocráticos hasta la época contemporánea. El acontecimiento lo lleva a interrumpir la secuencia de las charlas para sorprender a su auditorio con un improvisado homenaje lleno de un profundo sentimiento de admiración, de afecto y de respeto por el gran pensador cuya muerte anunciaban los periódicos. Al leer este homenaje es difícil no encontrar proyectados en la figura del filósofo rasgos de su propia ética personal de vida y de su propio compromiso con el pensamiento.[20]

La secuencia argumental, de lo que el mismo Zuleta llama una "ética heideggeriana", y que hemos denominado aquí una "ética de la autenticidad", tal como él mismo la presenta, se

---

[20] Estanislao Zuleta, "A la memoria de Martín Heidegger", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, pp. 101-125. Todas las frases entre comillas son tomadas de allí.

desarrollaría de la manera siguiente. El hombre, en la estructura íntima de su ser, es una estructura de posibles y como tal no puede ser reducido a una actualidad absoluta. Sin embargo, no todos los posibles pueden ser igualmente esenciales; el hecho de efectuar algunos implica liquidar otros; asumir una opción determinada es la muerte de otras opciones igualmente posibles. Como el hombre no puede ensayar indefinidamente, la angustia y la muerte están inscritas en su ser mismo, son dimensiones inevitables de su existencia. No obstante, no es frecuente que sean asumidas en su significado profundo. De aquí se desprende entonces aquella "voluntad heideggeriana", como Zuleta la llama, de asumir la angustia y la muerte como los rasgos fundamentales de la existencia humana. Esta "voluntad" es la que configuraría entonces los rasgos de una "ética de la autenticidad".

Las descripciones de Heidegger, según la presentación de Zuleta, no serían otra cosa que la exposición de todas aquellas situaciones humanas en las cuales se pretende escapar en la vida cotidiana al carácter inevitable de la angustia y de la muerte a través de múltiples figuras, o de "caídas en la inautenticidad": la "avidez de novedades", donde lo importante no es el sentido sino la actualidad, el acontecimiento no el significado; el uso del "impersonal uno", como figura que permite eludir la definición y el reconocimiento; "las habladurías" como empleo del lenguaje sobre la base de una codificación previa, o la referencia a un "ya interpretado", a un "como se sabe" o "como sabemos", etc.

Apartándonos un poco del rigor filosófico del planteamiento habría que observar que difícilmente podríamos encontrar una mejor descripción de la propia orientación vital de Zuleta, que este juego permanente entre los extremos de la "autenticidad" y de la "inautenticidad", ya que su pensamiento está siempre en la búsqueda de una afirmación de la vida en sus sentidos fundamentales y en confrontación crítica con cualquier forma de "escapar" a ellos. En un sentido práctico, más

que intelectual o teórico, encontramos en Zuleta un desarrollo exhaustivo de este tipo de "figuras de la inautenticidad" en los más diversos sentidos, apelando la mayor parte de las veces al pensamiento de Marx. A través de algunos ejemplos podemos ilustrar esta idea.

La "ética de la autenticidad" se expresaría de manera prioritaria en la obsesión por el sentido y por el compromiso del pensamiento con los grandes problemas de la existencia humana, en claro rechazo a todas aquellas formas teóricas o prácticas que significaran, en su concepto, una "evasión". Zuleta era siempre el hombre de los "grandes problemas"; en sus obras el estudio de problemas específicos está supeditado siempre a las "preguntas fundamentales". No le gustaba la literatura de Jorge Luis Borges —hay que decirlo así sea polémico— porque consideraba que los desarrollos de sus cuentos eran "evasivos", en el sentido de que no aparecería asumido a fondo allí el estudio de los temas humanos que en ellos estaban comprometidos y la investigación literaria que se podría hacer al respecto.[21] La valoración de otros autores, como Dostoievski, por ejemplo, se sustentaba en la razón inversa.

Una "ética de la autenticidad" también estaba presente en el estilo de la conversación que permitía o que posibilitaba, en la que no tenía cabida alguna la charla espontánea y carente de sentido; aun su excelente humor estaba siempre cargado de sentido. El alejamiento, o el desinterés, por el cine y la fotografía, muy probablemente tengan alguna relación, justa o injustamente, con su afirmación del sentido, ya que consideraba que este tipo de actividades reducen a quien las disfruta a una actitud pasiva, y el verdadero sentido del disfrute sería el trabajo entendido como actividad y autocreación, en el sentido

[21] Es muy probable que al final de la vida esta opinión haya cambiado, no sé si por convicción real o por "ser mejor amigo de sus amigos", muchos de los cuales apreciaban a Borges. De todas formas, la opinión sobre Borges que presento me la comunicó una vez así, en 1981, en los términos textuales transcritos.

que Marx lo propone desde sus primeros escritos. Algo similar ocurriría con quien hace fotografía porque es una labor que se desarrolla sobre la base de un instrumento técnico y no de una "habilidad artesanal" como ocurre con la pintura. En esta misma dirección, Zuleta era un gran crítico de lo que él llamaba los "entusiasmos vacíos" que despiertan los "deportes masivos", porque son "causas en las que no nos podemos reconocer ni nos transforman"; no representan una "empresa común" a la que podamos aportar; y su éxito o su fracaso no nos compete ni significa una angustia que tenga relación con la afirmación de estar a la altura de un proyecto propio.[22]

La actitud intelectual y práctica frente al dinero como forma de mediación en las relaciones humanas se podría agregar a la enumeración de este tipo de "figuras de la inautenticidad". De Marx toma la diferencia entre una "riqueza abstracta", cuya base es la simple posesión pasiva de un objeto, y una "riqueza concreta", como forma efectiva de realización y de afirmación activa frente a un objeto de cultura o de amor. Una cosa es aquello que yo puedo obtener como resultado de mi autoafirmación, del ejercicio de mis facultades y del desarrollo de mis cualidades, y otra muy distinta es la compensación de mis carencias, que a través del uso del dinero puedo realizar. El eco de los *Manuscritos económico filosóficos* de Marx se encuentra aquí claramente expresado: "si suponemos al hombre como hombre y a su relación con el mundo como una relación humana, solo se puede cambiar amor por amor, confianza por confianza…"; el dinero por el contrario, como mediación externa de las relaciones sociales, "puede cambiar cualquier propiedad por cualquier otra propiedad y cualquier otro objeto, incluso los contradictorios. Es la fraternización

[22] Estanislao Zuleta, "Franz Kafka y la modernidad", en *Sobre la idealización en la vida personal o colectiva*, *op. cit.*, pp. 126-127, y "Derechos humanos y diversidad de culturas. Conversación con Ramón Pérez, Ciro Roldán y Jaime Galarza", en *Conversaciones con Estanislao Zuleta*, *op. cit.*, pp. 111-181.

de las imposibilidades; obliga a besarse a aquello que se contradice".[23] El contraste entre las dos formas de riqueza, como veremos más adelante, define para Zuleta el sentido de una revolución, y es uno de los componentes esenciales de su reflexión ética y de su conducta práctica.

La crítica a la oposición entre la persona y el personaje, es decir, a "la diferencia entre lo que los hombres son y el papel que desempeñan", representa igualmente un elemento de crítica a la "inautenticidad". Una afirmación personal tiene verdaderamente un sentido si compromete al sujeto concreto y no al individuo abstracto que desempeña un papel en el marco de una estructura. En esta dirección afirma en "Marxismo y psicoanálisis" que "el poder, el valor y las funciones sociales de una persona" llegan a constituirse en "un ser exterior a la problemática real de su vida, como algo que no se desprende de sus cualidades propias y que puede modificarse o perderse en cualquier momento".[24] Su proyecto de realización personal está definido por la afirmación y el uso creativo de las propias posibilidades y no por la compensación externa que una función o una posición podrían otorgar.

La mayor parte de los ejemplos que se pueden considerar para ilustrar lo que sería una "ética de la autenticidad", se refieren fundamentalmente a la crítica de la mercancía, como categoría económica que determina una forma de relación humana, en un sentido muy próximo al concepto de reificación que Lukács desarrolla en su obra juvenil, citada líneas atrás.[25] El ensayo "Marxismo y psicoanálisis", al que tantas veces hemos hecho mención, no es solo un texto fundador de sus principales premisas intelectuales, sino también una fuente

---

23 Karl Marx, *Manuscritos*, Barcelona, Altaza, 1993, p. 185.

24 Estanislao Zuleta, "Marxismo y psicoanálisis", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, pp. 217-218.

25 Georg Lukács, "La cosificación y la conciencia del proletariado", en *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1978, pp. 123-266.

muy apreciable para descubrir los presupuestos éticos que orientan su vida y su pensamiento. Los *Manuscritos económico filosóficos* y otros escritos juveniles de Marx, constituyen una inspiración fundamental para la construcción y afirmación de este tipo de valores.

Las ideas que configurarían su propia versión de la "ética de la autenticidad" no son meros "juegos intelectuales", sino referencias normativas que estaban presentes en su vida práctica, y a las cuales Zuleta les imprime alcances insospechados como criterio de relación personal, aun asumiendo un elevadísimo costo personal, social e, incluso, familiar. Si bien se trata de normas que inspiran su conducta práctica, no hay que olvidar también que son valores que definen y determinan sus búsquedas intelectuales.

Las valoraciones como criterio de lectura

La construcción de valoraciones y de "mundos posibles", como reflexión ética, es una orientación que aparece también en la arquitectura de construcción de sus conferencias, escritos, lecturas, investigaciones, como es el caso de la "crítica de la vida cotidiana" (o "crítica literaria"), a la que dedicaremos un apartado especial al final de este capítulo dada la inmensa importancia que asume en su actividad intelectual. De manera similar, la interpretación de los autores se realiza de forma muy clara en el marco de un proyecto orientado a dilucidar el significado que la preocupación ética tiene en el conjunto de la obra de cada uno de ellos y los presupuestos valorativos a partir de los cuales se diseñan sus tesis sustantivas. El caso por excelencia sería la lectura de Marx y Freud. Sobre este aspecto existe el ensayo "Marxismo y psicoanálisis: ¿ciencia o liberación?", que condensa en una buena medida algunas de las ideas que aquí queremos sustentar.[26]

---

[26] Estanislao Zuleta, *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, pp. 253-267.

Ya hemos observado con respecto a la exégesis de Freud, que el principal presupuesto de su lectura y de sus consideraciones sobre la terapia es el problema de la sublimación que podríamos considerar, en este momento del desarrollo de este libro, no solo como una posición teórica, sino como una preocupación ética detrás de la cual existe una indagación por las condiciones de realización de las posibilidades humanas en todos los ámbitos de la cultura. Sobre este tema no insistiremos porque ya lo hemos presentado exhaustivamente en el capítulo segundo.

El pensamiento de Marx, por su parte, no es solo para Zuleta "un intento, bastante exitoso en algunos momentos, de alcanzar un cierto nivel de cientificidad", como él mismo afirma, sino también y, fundamentalmente, una propuesta ética. Los marxistas, por insistir en la idea de que el marxismo es una ciencia, han olvidado que es también una ética. Allí encontramos una sustentación directa de valores como la igualdad, por ejemplo, que ha sido patrimonio del pensamiento liberal y que es entendida por Marx como la exigencia de que "las diferencias no justifiquen en modo alguno la dominación de los unos por los otros".

Marx sería inconcebible por fuera de la ética kantiana, y su pensamiento se inscribiría en línea de continuidad con ella; él mismo ni siquiera la menciona, dice Zuleta, porque la da por un supuesto. La gran diferencia estaría en que la ética de Kant es racional y abstracta, mientras que la ética de Marx sería una "ética concreta", cuyo principal elemento sería el concepto de "riqueza humana concreta". Su imperativo fundamental estaría dado por la afirmación de la posibilidad de que "el individuo concreto pueda disponer, o por lo menos participar, en la riqueza efectiva que la humanidad ha creado". La revolución no sería otra cosa que la creación de las condiciones que hagan posible la realización de esta perspectiva ética.[27]

---

27 "Derechos humanos y diversidad de culturas. Conversación con Ramón Pérez,

Su lectura de Marx no tenía propiamente un carácter "técnico", o filosófico en el sentido estricto, sino que era elaborada de manera primordial en términos de una búsqueda de sus presupuestos éticos. Las investigaciones de Marx no son ajenas a una forma de valoración de su objeto. En esta dirección observaba, por ejemplo, que el estudio de "la explotación del hombre por el hombre" solo tiene sentido en la medida en que se valore al hombre como una "estructura de posibles", es decir, como un ser que se podría desarrollar por fuera de las condiciones de explotación en que vive. Con su buen humor afirmaba, para marcar el contraste, que no se estudia propiamente la explotación de las vacas.[28]

El principal argumento que Zuleta esgrime contra la división del pensamiento de Marx entre un periodo juvenil (el "joven Marx") y un periodo de madurez (el "Marx científico"), es la continuidad de una misma posición ética frente al mundo, de una misma valoración de la vida que subsistiría como hilo conductor desde su más temprana juventud. En las conversaciones, después de complejas disquisiciones sobre las tesis de Marx, se llegaba siempre finalmente a resaltar el mismo punto de vista ético como la unidad fundamental que definía en última instancia la orientación de su crítica. En un artículo temprano, escrito en 1842, sobre los campesinos que se abastecían de leña en los bosques que antes habían sido propiedad comunal y que ahora querían convertir en propiedad privada,[29] ya se expresa en Marx, dice Zuleta, su crítica ética a la institución

---

Ciro Roldán y Jaime Galarza", en *Conversaciones con Estanislao Zuleta*, *op. cit.*, pp. 111-181.

[28] Estanislao Zuleta, "Marxismo y psicoanálisis: ¿ciencia o liberación?", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, p. 256.

[29] Véase "Los debates de la VI Dieta Renana. Por un renano. Artículo tercero. Debates sobre la ley castigando los robos de leña", en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras fundamentales*, tomo I, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 248-283.

de la propiedad privada, que será una constante hasta las más complejas obras del final de su vida.

Los puntos de vista éticos que encontramos en el "joven Marx" son asumidos por Zuleta como patrimonios prácticos e intelectuales propios. El "joven Marx", aún a la sombra del idealismo alemán, coloca la conciencia y la autonomía como el centro fundamental de reafirmación del ser humano y como el ideal supremo de cualquier tipo de realización humana posible. La obra de Marx se podría definir como una crítica a toda forma de heteronomía o de dependencia del hombre de una referencia que no sea él mismo: la alienación, la explotación económica y la dominación política no serían más que algunas de sus formas. Al hacer referencia a la "valoración absoluta del pensamiento", veremos en el capítulo siguiente cómo Zuleta comparte plenamente estos presupuestos.

La crítica al capitalismo, que define de manera muy clara su orientación intelectual desde el principio hasta el final de la vida, claramente inspirada en la interpretación de Marx, se llevaba a cabo desde la utopía, no solamente de una nueva sociedad socialista en la cual desaparecería la explotación del hombre por el hombre y todas las formas de dominación, y sería posible la solución de los grandes problemas materiales de la vida humana, como ya lo hemos explicado ampliamente, sino desde la utopía de una "ciudad de artistas". El capitalismo debía sucumbir porque prohibía el arte, la literatura y el pensamiento. La cultura era para Zuleta, sin lugar a dudas, el más importante movimiento subversivo del mundo capitalista. En algún momento disolvió a Ruptura, el último grupo político que se formó a su alrededor, con el argumento de que para ser revolucionario era más importante leer a Baudelaire que a Marx, a pesar de todo el tiempo que llevábamos leyendo *El Capital*, en aquel entonces en grupos de estudio bajo su orientación.

En este sentido, repetía con mucha frecuencia, a su manera, una cita de Marx de *La Ideología Alemana* en que este describe la sociedad comunista como una forma de relación

social en la cual los individuos, liberados del apremio de la subsistencia cotidiana, pudiesen dedicarse a su antojo, bajo su propia regulación, y no la de una instancia externa, impersonal y opresiva, a "pescar y escribir poesías". Esta nueva situación social sería factible sobre la base de un desarrollo de la técnica, que hiciera posible, a la manera de la utopía clásica de Saint-Simon, que "las cosas materiales desempeñaran las tareas de los hombres". Pero, "para que esto se convierta en una realización grandiosa, afirmaba, es necesario que el hombre haya llegado a ser el objetivo de la producción, y se invierta el terrible punto de vista del "mundo moderno donde la producción aparece como objetivo del hombre". La importancia del tiempo libre como espacio de autorrealización creadora del hombre, y no como mero entretenimiento banal y ocioso, era una de sus más importantes preocupaciones en su proyecto de concebir una nueva sociedad.

La "crítica de la vida cotidiana"

La lectura de textos literarios, y la crítica del arte en general, era no solo uno de los campos prioritarios en que Zuleta desplegaba su actividad intelectual, como ya lo hemos observado, sino su más importante campo de reflexión, en el que probablemente se puede constatar la más alta originalidad de su trabajo. De estos estudios se conserva una serie grande de conferencias sobre los más diversos autores, algunas de las cuales han sido publicadas en forma de libro —*La montaña mágica y la llanura prosaica*, *La propiedad, el matrimonio y la muerte en Tolstoi*, y *La poesía de Luis Carlos López*, entre otros— o circulan como conferencias transcritas: Kafka, Goethe, Dostoievski, Chejov, Flaubert, Proust, Sartre, Shakespeare, Hemingway, Faulkner, Poe, León de Greiff, Cervantes y muchos más. Una adecuada edición de estos trabajos sería un importante aporte a la cultura en Colombia, no solo por lo que puedan constituir sus logros específicos, sino sobre todo por la importancia que tendría la

discusión sobre la concepción de la literatura que allí implícita o explícitamente propone.

Para comprender el significado de este trabajo, hay que ubicarlo en el marco de la oposición entre los extremos que en nuestra opinión precisan las coordenadas básicas que definen su actividad intelectual, tal como las hemos definido en la presentación de este libro: la afirmación del ideal, la "valoración absoluta del pensamiento" y la "valoración positiva de la enfermedad". Desde este punto de vista, la investigación sobre la literatura no es más que la búsqueda por establecer el vínculo entre la singularidad de una situación vivida y la universalidad de los grandes problemas humanos. El estudio de la literatura se convierte, entonces, en un punto de referencia para reflexionar a través de ella acerca de la manera como el ideal y el pensamiento se inscriben en las condiciones de vida.

Un examen muy detenido del tipo de análisis que Zuleta realiza de las obras literarias puede llevarnos a la conclusión de que el objetivo de dichos trabajos no era la "crítica literaria" propiamente dicha, ya que los resultados no responden muy rigurosamente a las exigencias generales de esta disciplina, ni se acogen de manera ortodoxa a las "normas de la profesión". El problema de interpretar el estilo y la forma artística como tal aparece muchas veces formulado y hace incluso aportes importantes en este sentido; sin embargo, la orientación del análisis no consistía propiamente en indagar de manera prioritaria por las peculiaridades artísticas o literarias del texto, como sería deseable en un trabajo esta naturaleza. La investigación estaba enfocada, sobre todo, a un análisis de contenido de la obra y a identificar el pensamiento del autor. No obstante, vista muy de cerca, la labor que efectivamente Zuleta realizaba no era propiamente la exégesis estricta del sentido de la obra o del pensamiento del autor, aunque así parezca en una primera mirada y aunque así lo afirme él mismo de manera reiterada.

Zuleta distingue entre lo que el autor produce en su obra, como elaboración propia de un artista, y lo que piensa cons-

cientemente sobre los temas que trabaja; interpreta el primer aspecto, pero no es lo suficientemente claro con respecto al desfase entre los dos niveles del problema. Algunas veces señala con claridad que existe un desajuste entre la obra y el pensamiento del autor como lo hace con respecto a Tolstoi, de quien afirma que “si hubiera expresado sus ideas sobre el matrimonio en teoría y no en literatura [habría que considerarlo] como un ideólogo reaccionario”; pero la mayor parte del tiempo supone que lo que piensa el autor es lo que efectivamente se puede interpretar en sus obras. De esta manera, los literatos aparecían convertidos muchas veces en filósofos o moralistas de alto nivel pero, sobre todo, en intelectuales altamente afirmativos de los ideales de una revolución social. Refiriéndose también a Tolstoi afirma que su investigación consistía fundamentalmente en una pregunta por las características de una sociedad que hiciera posible una definición de la identidad que no fuera incompatible con el amor. Y, en este sentido, su ideal sería una “sociedad revolucionaria”.[30] La extrapolación entre lo que se puede interpretar de una obra y lo que el autor piensa era, pues, relativamente arbitraria.

La conclusión que podemos sacar de las ideas del párrafo anterior es que Zuleta suponía muchas veces como pensamiento de un autor lo que era, por el contrario, el resultado de una elaboración suya, por lo general altamente original. Su trabajo consistía en “aplicar” toda clase de saberes de origen diverso (el psicoanálisis, la filosofía, las ciencias sociales, etc.) a la situación que el texto de literatura presenta. En este sentido, el aparente trabajo de “crítica literaria”, como ya lo hemos observado, no era más que un medio para convertir las situaciones humanas que la literatura ofrece, en materia prima a partir de la cual organizar una investigación filosófica.

---

[30] Estanislao Zuleta, *La propiedad, el matrimonio y la muerte en Tolstoi*, *op. cit.*, pp. 32 y 51.

La pregunta que habría que formular, entonces, es de dónde procede la necesidad de proyectar en los escritores su propio pensamiento. Cuando se trataba de la exégesis de la obra de los filósofos, de Freud o de Marx, la "coartada" funcionaba perfectamente porque el lenguaje filosófico tiende a ser unívoco en su significado; pero con respecto a la interpretación de la literatura el asunto es distinto, porque cada frase del lenguaje literario puede tener múltiples sentidos que escapan muy a menudo al control de su propio autor —si se trata de una buena obra—, y, por tal motivo, la labor de interpretación compromete directamente el pensamiento de quien la lleva a cabo. No hay, pues, que tomar al pie de la letra a Zuleta cuando hablaba del pensamiento de uno u otro autor, cuando se trataba de la exégesis de textos literarios. Las ideas que ponía en boca de otros eran simplemente el resultado de su propia elaboración. Con esta actitud se trataría de un esfuerzo por evadir la responsabilidad con el propio pensamiento, muy similar al que encontramos en Freud en su intento por eludir la responsabilidad de sus descubrimientos, como se puede deducir del análisis del sueño de la inyección de Irma que encabeza la *Interpretación de los sueños*, en el cual apela al recurso de postular como causa de la no curación de su amiga una inyección mal puesta, cuyo responsable habría sido otro, y no él.[31]

La literatura para Zuleta es, en lo fundamental, una "reflexión crítica sobre la vida cotidiana",[32] y el literato no es otra cosa que un "historiador" de esta vida. Por ello, en lugar de hablar de "crítica literaria" preferiríamos utilizar la denominación "crítica de la vida cotidiana" para identificar este sector de la cultura, objeto fundamental de sus preocupaciones. La

---

31 Véase al respecto la interpretación que hace Lacan de este sueño en *Le Séminaire, livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1978, capítulos XIII y XIV, pero en especial la síntesis de la p. 203.

32 Estanislao Zuleta, "Marxismo y psicoanálisis: ¿ciencia o liberación?", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, p. 254.

mayor exigencia que podría hacerse a la literatura consistiría precisamente en pedirle que describa de la manera más aguda posible las condiciones de la vida cotidiana. El ámbito más característico y peculiar de la actividad intelectual de Zuleta podríamos definirlo entonces como *una filosofía crítica de la vida cotidiana*.

Su trabajo de interpretación de textos literarios estaba organizado sobre la base de la idea de que la literatura, y el arte en general, se desarrollan fundamentalmente en el ámbito de un diálogo entre lo dado y lo posible. El arte es una manera particular de "dar cuenta de un mundo externo"; pero no consiste propiamente en constatar, a través de unos procedimientos técnicos, una situación objetiva externa que estaría al alcance de todo aquel que posea los instrumentos artísticos necesarios para aprehenderla sino, por el contrario, en "convertir lo visible en la propuesta de un mundo posible y de una manera de existir".[33] Así, lo que el artista hace no sería propiamente la descripción de las cualidades de las cosas en sí mismas consideradas, sino el trabajo de incluirlas en la lógica de un sentido que es fundamentalmente la estructura de una posibilidad humana. Por consiguiente, tanto la literatura como el análisis de textos literarios constituyen una reflexión ética, si entendemos por ética, como lo hemos hecho en este libro, una reflexión sobre el sentido de lo posible.

Este tipo de reflexión sobre la literatura podría ser discutible, frente a la gama inmensa de posibilidades que el arte ofrece; pero independientemente de su validez, contentémonos con afirmar que es a partir de este criterio que Zuleta desarrollaba su trabajo. Aquellas obras literarias en que se pudiera hacer un estudio de las posibilidades humanas, a partir del material empírico propuesto por el texto, eran el campo por excelencia de su reflexión. Detrás de esta concepción de la literatura se

---

[33] Estanislao Zuleta, *La propiedad, el matrimonio y la muerte en Tolstoi, op. cit.*, p. 23.

encuentra muy probablemente, y una vez más —como tantas veces ocurre—, la influencia de Sartre.

El lector de sus "estudios de obras literarias" debe tener en cuenta, como punto de partida, que los resultados de estos trabajos son difícilmente comprensibles sin tener en cuenta que se llevan a cabo desde una clara posición valorativa de los temas que sirven de referencia para la reflexión, y del sentido de posibilidad a partir del cual están elaborados. Un ejemplo por excelencia en este sentido es el libro *La propiedad, el matrimonio y la muerte en Tolstoi*, en el cual Zuleta lleva a cabo una lectura crítica de algunos apartes de la novela *Ana Karenina*, y del cuento *La muerte de Ivan Ilich*. El análisis se produce claramente desde la postulación de una forma ideal y posible de relación humana —desde un "deber ser"— a partir de la cual se establece el contraste crítico con las situaciones humanas que Tolstoi describe. Difícilmente se llega a un mismo resultado analítico de estas obras si no se toma partido de antemano por un cierto tipo de valores humanos sobre el amor, el matrimonio, las relaciones personales y el trabajo creador.[34]

Según Zuleta, *La muerte de Ivan Ilich* es la reflexión más importante, directa y explícita, que el escritor ruso dedicó al tema de la muerte. Y para la interpretación del texto parte, como hemos dicho, de la postulación de una serie de valores sobre el significado de la muerte que le sirven como punto de referencia crítico y de contraste para la lectura. El hombre es un "ser que sabe que va a morir"; la muerte es una dimensión inscrita en su vida, frente a la cual está en la posibilidad de asumirla o de idearse múltiples formas para evadir su significado primordial exportándola, por ejemplo, al final, como un acontecimiento exterior y posterior. La referencia al "análisis existenciario" de Heidegger está claramente presente: "el saber de la muerte es el que confiere a la vida su significado",

---

[34] Las citas entre comillas y sin referencia de pie de página son tomadas del texto *La propiedad, el matrimonio y la muerte en Tolstoi*, *op. cit.*

ya que sin este saber la "vida carecería por completo de toda seriedad".[35]

El aporte de Tolstoi consistiría, entonces, en presentar la descripción de una sociedad de burócratas que "tienen definido para siempre el éxito o el fracaso" y para los cuales la definición del significado de la muerte es mucho más estrecha: el hombre "es un ser que sabe que va a morir [pero] se propone olvidarlo, tratando de vivir como si no lo supiera" y dedica a este propósito buena parte de su actividad vital. El texto comienza con la descripción de una reunión burocrática a la que llega la noticia de la muerte de uno de sus colegas, frente a lo cual uno de los presentes dice con simulado asombro: "¿Es posible?" Un poco más adelante muestra cómo todos se sintieron muy contentos de que el muerto hubiera sido otro. La muerte, pues, no es una dimensión presente en su cotidianidad, sino una circunstancia aleatoria que le sucede preferiblemente a los demás.

El problema que se desprende de la narración es mostrar las innumerables actitudes defensivas frente a la muerte en una sociedad de funcionarios que, en concordancia con sus valores, la asumen como una eventualidad. La primera de ellas es tratar de impedir que influya sobre el sentido que otorgan a la vida los que han estado alrededor del muerto. Por ello, la traducción inmediata que realizan los compañeros de oficina es preguntarse por las posibilidades de ascenso que esa muerte les ofrece, ya que con esa desaparición "no se pierde nada de sí mismos, una posibilidad no efectuada" —dice Zuleta en coherencia con su preocupación ética—, sino simplemente se abre una expectativa que está dada en sus condiciones de vida.

La familia también se defiende del significado de la muerte. La viuda quiere aprovechar la situación para sacar del Estado el mayor partido posible; los hijos la viven como un obstáculo

---

35 Estanislao Zuleta, "A la memoria de Martín Heidegger", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, p. 111.

para su proyecto de matrimonio. Y los amigos "íntimos", que se ven obligados a asistir al velorio, se dan cuenta de que es un estorbo para sus planes de ir a jugar *whist*. La muerte es "incapaz de perturbarlos en un sentido íntimo", ya que "los propósitos, las metas y los planes están inscritos dentro de una escala de valores que ningún acontecimiento puede conmover porque todo está claro y establecido". La muerte es, entonces, una dimensión de la vida "que no les compete, ni los pone en cuestión en su identidad, en sus proyectos o en sus relaciones". El tipo de análisis que realiza Zuleta es, pues, posible a partir del contraste entre la consideración de la muerte como una posibilidad que le da sentido a la vida y la situación descrita por el texto.

No obstante, el enfoque peculiar de Tolstoi consistiría, según Zuleta, en mostrar la forma específica que asume en este grupo humano la forma de concebir la muerte a partir de una relación con el tema de la propiedad. Como la vida es pensada fundamentalmente a partir del concepto de propiedad, la muerte es asumida como una "terrible expropiación" y como un despojo. Tolstoi presenta con sumo detalle las características del gran salón en que se desarrolla el velorio, que fue precisamente el lugar que tanto trabajo le costó construir a Ivan Ilich y con el que quiso impresionar a su esposa y a sus amigos por sus muebles y su decoración, como emblemas de su realización personal. En este mismo salón, en el que se produjo la enigmática caída que le causó la muerte, los muebles ahora se hunden y crujen al sentarse una persona, y los vestidos se atascan. Y Tolstoi, nos dice Zuleta, opone a la concepción de la vida como propiedad, y de la muerte como expropiación, la imagen del criado Guerasin quien, ante la pregunta de uno de los asistentes al velorio acerca de la pena que le habría causado la desaparición de su amo, responde con la simplicidad de un campesino ruso: "Ha sido la voluntad de Dios. Todos iremos a parar allí". De manera similar, en el cuento *Tres muertes* un mujik que se sabe perdido se recuesta en el fogón para entre-

garse a la muerte; pero antes, con gran tranquilidad, regala sus botas nuevas a otro para no hacerse enterrar con ellas.

La literatura se convierte, pues, para Zuleta en una referencia fundamental para desarrollar a través de ella una reflexión ética. Nada comprendemos de su pensamiento si ubicamos de manera simple este trabajo como una reflexión perteneciente al campo de la crítica literaria. El análisis de textos literarios es el espacio por excelencia en que se desplegaba su actividad intelectual y es por ello que le hemos otorgado tanta importancia.

La revolución como imperativo ético

Toda la actividad intelectual de Zuleta es subsidiaria de un compromiso de transformación revolucionaria de la sociedad, inicialmente construido a partir de la influencia de Marx, pero enriquecido y complejizado por la influencia de autores como Freud y muchos otros filósofos, literatos, artistas. Zuleta era en lo fundamental un revolucionario, y probablemente no haya mejor manera de definirlo. [36] Y en la línea de este compromiso tendríamos que afirmar que la revolución era concebida en lo fundamental como un compromiso ético.

Toda su lectura de Marx, como ya lo hemos observado, es subsidiaria de una crítica a la concepción de la revolución como la ilusión de una conquista del poder político considerada como "meta absoluta a la que podía y debía subordinarse todo",

---

[36] En el plano anecdótico hay que anotar que Zuleta, de manera directa o indirecta, estuvo siempre comprometido con grupos de trabajo revolucionarios. Perteneció a los grupos de intelectuales que, originalmente vinculados al Partido Comunista, logran desprenderse de él y organizar grupos aparte de acción política y de estudio del pensamiento de Marx. Trató después de formar grupos políticos durante muchos años en su casa, desde el grupo que editaba la revista *Estrategia* hasta otros como Polémica, Veinte varas de lienzo, Ruptura, etc. Asesoró muchas veces a militantes políticos, en forma directa o clandestina. Sin embargo, su sentido de ser revolucionario trascendió el simple compromiso político con grupos de esta índole, como lo estamos tratando de demostrar.

para inaugurar por decreto una nueva sociedad, y a la idea de que "la transformación económica es una condición necesaria y suficiente de toda transformación" social. Uno de sus más importantes proyectos intelectuales es la construcción de una teoría alternativa de la revolución[37] cuyos aspectos centrales se pueden sintetizar en los puntos siguientes.

La revolución no se puede concebir como una "larga espera" de un futuro promisorio, que a partir de un cierto momento redima un pasado de luchas y de sufrimientos. Este tipo de concepción no sería otra cosa que la reimplantación del esquema, ampliamente criticado por Nietzsche, de una vida actual, devaluada y degradada, frente a la posibilidad de una "redención" en una "vida verdadera", que estaría más allá de esta que ahora tenemos al frente. La lucha revolucionaria no se puede concebir como el paso por "un valle de lágrimas" en pos de un premio que vendrá después. A la sombra de esta idea, muchos revolucionarios de entonces se inscribieron en la lógica del aplazamiento a la espera de que una revolución les concediera lo que no podían obtener en la actualidad, en cualquier esfera que fuese, no solamente económica. Zuleta reivindica la importancia de la vida actual como tal, en sí misma considerada, no supeditada a que una historia futura la redima. Esta era la gran enseñanza del *José y sus hermanos* de Thomas Mann, según sus propias confidencias.[38]

La revolución no es, pues, un acontecimiento a partir del cual se define un "antes" y un "después", sino un proceso permanente. La revolución comienza aquí y ahora, y se desarrolla de manera diferencial en cada una de las esferas de

37 En el artículo "Reflexiones sobre el fetichismo", publicado en *Sobre la idealización en la vida personal y colectiva*, aparece una nota de pie de página de "su puño y letra", y no por obra del editor, que dice: "Este escrito es parte de un estudio sobre La filosofía de la revolución". Nunca se llevó a cabo, por cierto.

38 "La larga espera. A propósito de la obra de Thomas Mann. Conversación con Luis Antonio Restrepo", en *Conversaciones con Estanislao Zuleta*, Cali, Fundación Estanislao Zuleta, 1997, pp. 17-35.

la vida social, con sus tiempos propios. Por tal motivo, en Zuleta encontramos una gran preocupación por la educación de los niños, por los movimientos feministas y por cualquier otro proceso cultural que ponga en cuestión la lógica de la vida capitalista, en cualquiera de sus eslabones, así sean ámbitos parciales y limitados. Su proyecto político consistía, en lo fundamental, en construir una contracultura alternativa a la civilización capitalista. Los elementos que definen la revolución para Zuleta no son otra cosa que la realización de los valores que afirmaba, y que hemos reseñado en este capítulo.

No obstante, el aspecto más peculiar de su teoría de la revolución es la manera como vincula la concepción de la transformación de la vida colectiva a la transformación de la vida en el terreno individual. Uno de los elementos más importantes de su pensamiento político está probablemente representado por esta idea. De nada sirve la solución de los problemas materiales si no se logra solucionar el problema mayor, que consiste en darle un sentido a la vida. El amor y el trabajo creador son, en esta dirección, condiciones fundamentales de la revolución social. Por ello, el trabajo de "crítica de la vida cotidiana", que Zuleta realizaba a partir del análisis de textos literarios, fue la mayor "actividad subversiva" del orden social que realizó en toda su existencia, mucho más que sus compromisos políticos directos o sus escritos y conferencias sobre temas vinculados con el proyecto de la revolución. Esta esfera de su actividad intelectual era probablemente la más importante de todas, por la coherencia con sus ideales, y por el efecto que tenía entre aquellos que estuvieron marcados por su palabra.

En síntesis debemos, pues, constatar que la reunión de construcción de valoraciones, de ideales y de "mundos posibles", es una tendencia central y fundamental en el pensamiento y en la vida de Zuleta, que subyace a sus múltiples intereses, y actúa como uno más de los "arquitectos secretos" que dan forma a todas sus realizaciones y nos permiten entender la heterogeneidad de sus orientaciones.

V
LA VALORACIÓN ABSOLUTA DEL PENSAMIENTO

El pensamiento como un valor absoluto

En la vida y en la obra de Zuleta se encuentra omnipresente una reiterada defensa del pensamiento que asume la forma de un valor absoluto, inmotivado e incondicionado, de manera similar a como aparece el mismo requerimiento en la filosofía de Kant: ¡Atreverse a pensar! ¡Pensar por sí mismo! ¡Ponerse en el lugar del otro! ¡Ser consecuente! Esta exigencia constituye un valor supremo que inspira su vida personal e intelectual, y se encuentra implícito como punto de partida de todas sus orientaciones. El compromiso con el pensamiento conlleva una ética de vida que determina las relaciones personales, la escogencia de un trabajo, el humor, el estilo de la conversación y todo lo demás.

En un sentido de clara estirpe cartesiana, el pensamiento es para Zuleta, en su expresión más radical, una referencia que encuentra en su propia lógica un sentido: el punto de partida, la primera premisa, la única posibilidad de llegar a un fundamento sólido, y de construir un comienzo puro y absoluto, a partir

del cual adquiere sentido la relación con el mundo externo. El pensamiento se convierte así en una medida de todas las cosas, en un imperativo categórico, en un valor en sí a partir del cual se definen los valores y las jerarquías, las semejanzas y las diferencias entre los seres del universo. En esta dirección, cito un texto tomado de uno de sus cuadernos inéditos, que permite claramente sustentar esta idea, y algunas de las que exponemos un poco más adelante:

> Lo único que tiene importancia en mi vida es el pensamiento. No importa cómo haya tenido lugar un pensamiento: si en el alcohol, contra el alcohol o al margen del problema; si en crispada lucha moralista-sartreana contra "la vida imaginaria" o en medio de una fantasía; si en la desgracia, el duelo, el sufrimiento o en la dicha; lo que importa es el pensamiento mismo, su diferenciación y articulación, su mutación y continuidad. Es esto lo que realmente tiene historia, constituye una historia; todo lo demás, amores, desengaños, periodos de alcoholismo, borracheras de "acción política" o actividad lúcida con encuentros, con grupos o sin grupos, con amistad (inspiradora) o sin ella; todo es secundario y derivado, es decir, relativo al papel que pueda haber desempeñado en el proceso del pensamiento.[1]

La consideración del pensamiento como un valor absoluto nos permite entender las razones por las cuales la crítica al dogmatismo es una de las principales orientaciones de su actividad intelectual. Si el pensamiento parte del pensamiento mismo como algo válido en sí, independiente de lo dado o externo, todo criterio de autoridad, como en el modelo cartesiano, queda relegado a un segundo plano. La escogencia del pensamiento

---

1 Paréntesis personal, tomado de uno de sus cuadernos inéditos titulado "Dificultad del respeto". Debo agradecer a Yolanda González por haberme suministrado este texto, después de una larga conversación sobre el tema objeto de este capítulo, que fue decisiva para su escritura. Como se suele decir en estos casos, la responsabilidad desde luego es mía.

como un valor absoluto, o en otros términos, la decisión de asumir consecuentemente la opción de pensar por sí mismo implica, en la concepción de Zuleta, la capacidad de soportar la "prueba de la duda", la renuncia al fanatismo, el riesgo de la angustia, la soledad y la locura, y el compromiso de construcción de la propia identidad. No en vano todos estos problemas fueron prioritarios en su trabajo, como puede colegirse de una mirada somera a sus más importantes y constantes temas de reflexión durante años.[2] El pensamiento se constituye así en un espacio simbólico que asume una "función paterna", lo que nos permitiría precisamente explicar por qué se le atribuye un significado que trasciende sus límites y posibilidades.

Para comprender el significado de su "valoración absoluta del pensamiento" recordemos una vez más que las posiciones filosóficas de Zuleta se presentan siempre en el contexto de un debate y de una polémica. Sus puntos de partida no son referencias que se asuman de una manera definitiva, como postulados autoevidentes, sin discusión y sin crítica; por el contrario, son marcos de referencia que él mismo pone permanentemente en cuestión a lo largo de sus textos y conferencias. Por ello, la posición claramente cartesiana que aparece detrás de la "valoración absoluta del pensamiento" no es de manera alguna una postura dogmática o un fundamento incondicionado de su obra, sino un postulado que existe en el contexto de un debate profundo con la filosofía de Descartes, contra la cual se esgrimen toda clase de armas.

---

[2] Uno de los textos fundamentales de Zuleta, "La idealización en la vida personal y colectiva", en que desarrolla precisamente el problema de las "resistencias" al pensamiento (la locura, la culpa, la angustia, la soledad, etc.), comienza con un epígrafe tomado de Kafka que revela, por interpuesta persona, la importancia enorme que estos temas tienen en su vida, como problemas de reflexión permanentes a los que cuales vuelve una y otra vez: "Estas son cuestiones tan complejas, cuestiones que en general se prefiere evitar —comprendo también este punto de vista, hasta lo comprendo mejor que el mío— pero a las que yo he dedicado toda mi existencia". En Estanislao Zuleta, *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, p. 45.

La obra de Zuleta se desarrolla en contraposición permanente a una razón fundadora, origen del mundo, presupuesto primero. Del análisis de algunas de sus posiciones podremos deducir que este postulado es, al mismo tiempo y contradictoriamente, necesario, pero imposible. Las lecturas de los grandes autores, que tanto apreció, se llevaron a cabo en una buena medida en una tensión permanente de aceptación y crítica contra el *cogito* cartesiano y las filosofías de la conciencia posteriores. Sus trabajos de crítica literaria, y su concepción de la literatura, hay que pensarlos en el marco de esta polémica. Su obra está repleta de referencias críticas contra el *cogito* cartesiano desde las más diversas perspectivas (Marx, Freud, Nietzsche, Pascal, etc.), que convierte en instrumentos propios.

Sin embargo, donde se observa más claramente la contraposición con la posición cartesiana es en el texto fundador de su obra, "Marxismo y psicoanálisis", donde lleva a cabo un debate con la filosofía de la conciencia de Descartes, inspirado en una buena medida por la inevitable y permanente referencia a Sartre, a la que ya hemos hecho mención tantas veces, pero desde la posición de Marx y Freud. El objetivo de esta polémica es elaborar una crítica al postulado cartesiano de la identidad, a partir de la afirmación del carácter irreductiblemente social del hombre. La idea que contra Descartes trata de afirmar es que "el hombre no se agota en la conciencia que tiene de sí", sino que, por el contrario, "está habitado por símbolos eficaces que provienen de dramas interpersonales". El estudio de la reificación como un proceso objetivo, que consiste en la transformación de las relaciones sociales entre personas en relaciones materiales entre cosas, que define la forma fundamental del vínculo social en el capitalismo, sería la alternativa que a partir de Marx se podría explorar para reencontrar y fundar de nuevo el estudio de la subjetividad y de las formas de la conciencia.[3]

[3] *Ibid.*, pp. 218-227.

No obstante, a pesar de todas estas críticas, el punto de partida cartesiano, la “valoración absoluta del pensamiento”, subsiste —como lo veremos un poco más adelante— así sea de manera problemática y polémica. El valor del pensamiento se unilateraliza hasta el punto de que la afirmación de su significado está en contradicción con la exigencia de totalidad que definimos en el capítulo tercero como la definición misma de su proyecto intelectual y la clave que nos permitiría descifrar la heterogeneidad de su trabajo.

La importancia de Kant

Al estudiar las orientaciones intelectuales de Zuleta no podemos menos que constatar la importancia cada vez mayor que para el desarrollo de sus investigaciones tiene el pensamiento de Kant, como se puede verificar en muchos de sus textos. Kant es una referencia insoslayable, imprescindible y permanente; es un punto de partida que no se puede dejar de lado. La invocación al filósofo se convierte muchas veces en el “ritual preliminar” que es necesario agotar antes de desarrollar un tema particular. Su obra representa para Zuleta un “horizonte fundamental de la cultura”, los “prolegómenos a toda cultura posible”.

Una parte muy importante de los intereses intelectuales de los últimos años de su vida se canalizó hacia la reflexión sobre la estética filosófica, tema de uno de los últimos cursos que dictó en la Universidad del Valle. Para desarrollar una indagación de esta naturaleza hubiera podido apelar al moderno pensamiento estético que se ha desarrollado en los dos últimos siglos. Sin embargo, el curso optó por un detallado análisis de la *Crítica del juicio* tomando esta obra como punto de referencia fundamental, casi como una precondición para cualquier entendimiento posible del problema. Además de la importancia que tiene para Zuleta el problema estético en Kant habría que resaltar, con igual ponderación, que cualquier consideración que encontremos en sus textos sobre la concepción

del pensamiento y de la razón, o acerca del problema de la ética, tiene como prerrequisito el paso previo por la forma como estos temas son abordados por Kant, para construir a partir de allí los términos de un debate.

No en vano el modelo por excelencia del pensamiento, en el sentido de la razón activa y autónoma, que rechaza toda pasividad y toda heteronomía, lo encontró expresado en Kant en las tres grandes máximas del pensamiento racional, que resumen la esencia de la tradición que comienza con Descartes: 1) pensar por sí mismo: "libre de prejuicios", sobre la base de una demostración, y no de un criterio externo de autoridad; 2) ponerse en el lugar del otro: "apartarse de las condiciones privadas, subjetivas del juicio"; "reflexionar sobre el juicio desde un punto de vista universal, que solo puede determinarse bajo la condición de un desplazamiento desde el propio juicio hacia el punto de vista de los demás"; 3) ser consecuente, como forma de unión de las dos primeras máximas, es decir, "pensar siempre de acuerdo consigo mismo".[4] La reiterada exposición de estas reglas en sus conferencias, o aun en la conversación privada, es expresión de la inmensa importancia que les otorga como patrimonio imponderable de su propio pensamiento.

Sin embargo, la ilustración particular que presenta de estas máximas es ya expresiva de un movimiento de su pensamiento que tiende a ampliar los contornos del aquel racionalismo vinculado con la tradición filosófica que va de Descartes a Kant, y de su afán por integrar "continentes nuevos" a los marcos del ideal de inteligibilidad que allí está implícito. Al consultar las diversas exposiciones que hace en sus conferencias de las reglas del racionalismo clásico, llama la atención la manera como ejemplifica cada una de ellas, apelando casi siempre a ejemplos

---

4 Las citas entre comillas son tomadas de Manuel Kant, *Crítica del juicio*, México, Porrúa, 1973, pp. 270-271. La misma idea está expuesta en la llamada *Pequeña Lógica: Manuel Kant*, *Lógica. Introducción al estudio de la filosofía*, México, Editora Nacional, 1972.

modernos, que no estaban directamente en el contexto de la reflexión de Kant. Ni la problemática de la comprensión, ni la filosofía del lenguaje, ni la teoría psicoanalítica de la paranoia, ni los resultados modernos de la antropología eran patrimonio cultural de la época en que Kant construye su filosofía. Sin embargo, es a partir de estos ejemplos, y de otros similares como Zuleta ilustra las máximas kantianas. En la dialéctica muy suya entre reconocimiento y diferencia, distancia y aproximación, Kant es un punto de partida, pero también una referencia que hay que criticar. El filósofo es imprescindible; pero contra él se esgrimen toda clase de argumentos.

Zuleta comprendió, y lo expuso como ninguno, que autores como Freud, Marx o Nietzsche —entre otros—, la gran filosofía contemporánea, el arte o la literatura en general, elaboran modelos particulares de racionalidad que no son acordes necesariamente con el marco de la reflexión kantiana.[5] Sin embargo, el modelo de racionalidad y los valores del racionalismo clásico constituyen para Zuleta el punto de partida y el marco de referencia inicial para la comprensión y la exposición de estos nuevos ámbitos de reflexión, relativamente ajenos a la primitiva reflexión kantiana. No es extraño, por ejemplo, encontrar que una exposición sobre el pensamiento de Marx, o de Freud, se haga sobre la base de una referencia inicial al racionalismo kantiano.[6] A pesar de su esfuerzo por la exploración de una nueva problemática, por la integración de otro tipo de racionalidad o de positividad, los fundamentos de su racionalismo hay que buscarlos, en una primera instancia, en la enorme influencia de Descartes y Kant que definen, sin lugar a dudas, una estructura de pensamiento que se convierte en

---

5 La obra de Cassirer está consagrada a "ampliar" la investigación de Kant a otros ámbitos como el mito o el lenguaje, pero conservando sus presupuestos básicos.

6 Véase "Derechos humanos y diversidad de culturas. Conversación con Ramón Pérez, Ciro Roldán y Jaime Galarza", en *Conversaciones con Estanislao Zuleta, op. cit.*, pp. 111-181.

el criterio primero de referencia, fundador, a partir del cual se establece una tensión con todo lo demás.

Los límites y las posibilidades de una ética racional

Los principios básicos del racionalismo, en concordancia con la "valoración absoluta del pensamiento", se convierten para Zuleta en el fundamento primero para pensar las categorías básicas de una ética. La primera tarea que se propone en este sentido se podría formular en la pregunta siguiente: ¿cuáles son los valores éticos que están implícitos en el modelo racionalista? La respuesta es que con Kant se produce el desarrollo de una ética que se deriva de los valores implícitos en la racionalidad; los "principios de la razón, afirma, poco se diferencian en Kant de sus formulaciones propiamente éticas"; "los imperativos categóricos más conocidos como sus formulaciones éticas, ya están presentes en sus análisis de la razón". Las tres grandes máximas kantianas no serían otra cosa que los tres principios de una ética racional de validez universal.[7]

El más importante de estos valores es la igualdad, como una exigencia interna de la razón, como un imperativo que se deriva de su universalidad. El discurso racional "solo puede existir si considera al otro como un ser libre e igual en principio al emisor, un ser del que no se puede exigir que otorgue su acuerdo por respeto hacia el que habla o escribe y menos aún por temor o veneración". En el discurso racional se descarta por principio "toda forma de intimidación o seducción". Su destinatario es "un ser libre de quien se espera todas las objeciones posibles, no solo como ejercicio de su derecho inalienable, sino incluso como una contribución necesaria

---

7 Sobre este tema se puede consultar "Ética, terror y revolución", "Sobre la filosofía liberal" y "Kant y la democracia", en Estanislao Zuleta, *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos*, *op. cit.*, pp. 77-94, 107-110 y 111-122, respectivamente. Las citas son tomadas de estos textos.

al desarrollo y demostración de la tesis".[8] En sus charlas y conferencias repetía con mucha frecuencia la idea de que "a un igual se le demuestra, a un inferior se le ordena, se le amenaza o intimida; a un superior se le suplica, se le seduce o se le solicita". Un trabajo de demostración "solo tiene sentido si se desarrolla entre iguales". Los valores del discurso racional contrastan con los valores de otras éticas en las cuales no se postula una relación horizontal sino vertical: la compasión, la caridad, la obediencia, la sumisión.

Como el rasgo distintivo por excelencia del racionalismo es la universalidad, una ética construida sobre la base de este modelo lleva implícita una aspiración a la universalidad como uno de sus rasgos más característicos. En este sentido, Zuleta es perfectamente consciente de la importancia de la ética kantiana, pero al mismo tiempo de sus limitaciones. Una ética que aspire a constituirse en un fundamento de validez universal tendría un elevadísimo grado de abstracción. ¿Cómo hablar, por ejemplo, de moral universal, frente a la diversidad de las costumbres? Recordemos que la reflexión ética de Kant circulaba en un dominio trascendente, suprasensible, en el límite con el mundo empírico. Por ello la ética kantiana, en su universalidad y abstracción, es ajena al deseo y a las pasiones; es insensible a las situaciones concretas, a "los determinantes reales y concretos de un comportamiento a la manera de una psicología empírica", o a los resultados de la acción humana. Al final de su vida se observa con mayor fuerza la preocupación consciente y explícita sobre cómo sería posible una ética que no se base puramente en el pensamiento racional sino en "un análisis del lenguaje" o en una "teoría más vasta de la argumentación", pero sobre todo, que tenga en cuenta la "vulnerabilidad humana", el hecho de que "la integridad y la identidad del hombre siempre están en peligro".

---

8 *Ibid.*, p. 42.

No obstante, el objetivo en este momento no es la exposición doctrinaria de la ética kantiana o de las críticas que se le formulan. Nos importa resaltar la primacía que Zuleta otorga al pensamiento como un valor absoluto y como punto de referencia a partir del cual presenta y desarrolla sus puntos de vista valorativos y construye los fundamentos de su actividad intelectual.

La democracia y el debate racional

La concepción de democracia que presenta Zuleta está profundamente vinculada, en una primera instancia,[9] con los presupuestos básicos de su orientación intelectual y, por tal motivo, el modelo racional de pensamiento, tal como es elaborado y desarrollado por Kant, tiene en esta reflexión una importancia muy significativa. Ninguna forma de sociedad nueva tiene sentido si no acoge en toda su fuerza el imperativo ético kantiano: "Atreverse a pensar". El más preciado de los valores humanos es sin lugar a dudas la libertad de pensamiento. Una concepción positiva de la democracia no solo ha de asumir el aspecto positivo de la crítica de Marx a los derechos humanos, considerar el conflicto como elemento constitutivo de las relaciones sociales o afirmar la importancia de crear espacios simbólicos de solución de las diferencias, sino que tiene que reconocer que el diálogo y la libertad de pensamiento son valores esenciales, sin los cuales una forma de sociedad democrática no sería posible. Dice Zuleta:

> El imperativo kantiano "Atreverse a pensar" y el imperativo marxista "Cambiar la sociedad", son sin duda parte esencial de nuestra herencia política. Pero ni un liberalismo kantiano ni un socialismo marxista son suficientes hoy, por sí solos, para construir una izquierda democrática.[10]

---

[9] En el capítulo final volveremos sobre el tema de la democracia pero desde otro punto de vista. Véase "La democracia como imperativo ético".

[10] Estanislao Zuleta, *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos*, *op. cit.*, p. 106.

La libertad política es una condición esencial para el desarrollo del pensamiento porque crea un ambiente de libre discusión, de crítica y de debate. Hay que afirmar la "experiencia de la multiplicidad de ideas y el pluralismo", porque es el "único ambiente en que se puede superar, profundizar y transformar el pensamiento y, corregir o confirmar la acción".[11] La homogeneidad "dificulta o hace casi heroico un pensamiento crítico". Independientemente de las condiciones en que nos encontremos, o de las exigencias de la vida práctica, lo importante es poder contar con un espacio en el cual sea posible expresar el desacuerdo. El debate no es un medio para llegar finalmente a la verdad, sino una forma permanente de búsqueda, que no es nunca definitiva.[12] Una de sus más importantes y reiteradas aspiraciones es la construcción de un espacio para el debate; por ello, su sueño de toda la vida fue fundar una revista como espacio intelectual que permitiese la posibilidad de contrastar puntos de vista, debatir y criticar. La influencia directa de Kant para la formulación de estos valores es, pues, evidente.

Cuando Zuleta reivindica el diálogo como instrumento fundamental de construcción de un proceso democrático, no lo hace propiamente apelando a un modelo de contraposición de intereses o de correlación de fuerzas que impliquen una transacción, la búsqueda de una convergencia o la postulación de un punto común en términos estrictamente objetivos. Por el contrario, su idea del diálogo se construye en referencia a un modelo de ciencia, dentro del cual el juez supremo, por encima de las partes, es la demostración racional. La ciencia no impone una autoridad; exige una demostración, obliga a la discusión y a asumir los criterios supremos de la lógica. El diálogo racional es "la manera más efectiva de tratar a los hombres como iguales".

11 *Ibid.*, p. 105.

12 Estanislao Zuleta, "La democracia y la paz". Conferencia dictada en el campamento del M-19 en Santo Domingo (Cauca). *Ibid.*, p. 22.

Desde este punto de vista, la democracia es para Zuleta la "utopía" de una forma de relación social en la cual el vínculo está definido por los criterios del pensamiento, cuya máxima expresión histórica sería la Grecia clásica, aquella que produjo la lógica, las filosofías de Platón y de Aristóteles, y la tragedia. A diferencia de otros pueblos de la antigüedad, los griegos carecieron de un dogma desde el cual "pudieran ser tratados de herejes u ortodoxos". Ante la ausencia de criterios de imposición, aparece la necesidad de pensar por sí mismo, que da origen a la lógica tal como aparece en los *Diálogos* de Platón y a la necesidad de decidir por sí mismo una guía para la acción, que da origen a la tragedia como contraposición de opciones igualmente legítimas, en cuya solución no media una autoridad externa ni una divinidad.

La construcción de un modelo de democracia sobre la base de un criterio racional constituye, sin lugar a dudas, una utopía elaborada a partir de una "valoración absoluta del pensamiento". El análisis de las condiciones de la vida social nos permite demostrar que las determinaciones y las motivaciones del comportamiento son significativamente más complejas y contradictorias. Nos encontramos, pues, frente a un ideal de relación social cuya realización es imposible, pero que tiene un valor significativo como orientación ideal de la conducta.

El pensamiento y la acción

Cuando afirmamos que la actividad intelectual de Zuleta está organizada en el marco de una "valoración absoluta del pensamiento", queremos decir que su reflexión no es claramente consciente de sus límites. Se atribuye al pensamiento una serie de posibilidades que van más allá de lo que efectivamente está a su alcance, o de lo que se podría considerar como su campo específico. El pensamiento aparece entonces como un elemento permanente e irreductible, que se afirma con independencia de cualquier tipo de situación objetiva externa. Como criterio

práctico, la “valoración absoluta del pensamiento” significa que este aparece como un valor absoluto, inscrito en una “ética de la convicción”, que se afirma por su significado intrínseco, más allá de cualquier tipo de cálculo racional que ponga en consideración las consecuencias de su afirmación. Sin embargo, una “ética de la convicción” nunca es realizable efectivamente en la vida práctica, en la medida en que el compromiso con las exigencias externas al valor que se afirma es siempre inevitable.

Tanto en términos teóricos como prácticos hay que reconocer que las exigencias del pensamiento son legítimas y necesarias; pero no se pueden dejar de lado las exigencias de otras esferas de la vida humana igualmente fundamentales que se contraponen en tensión permanente con él, porque no son asimilables, ni por su forma ni por su contenido, a un pensamiento y porque reivindican frente a él una autonomía, una especificidad, o incluso una irreductibilidad. En este sentido, asumir el pensamiento como un valor absoluto y como forma de vida, implica una decisión que significa la renuncia a muchas otras opciones y posibilidades.

Desde muy diversas perspectivas podemos reconocer que la acción humana, el afecto, el amor o el deseo son realidades de la vida que reclaman para sí una autonomía, una especificidad, una independencia y una relativa irreductibilidad al plano del pensamiento. Marx lo ha mostrado en sus polémicas con los neohegelianos de izquierda que consideraban “autónomos los productos de la conciencia” frente a las condiciones reales —de las que “solo puede abstraerse [un hombre] en su imaginación”—, y lo hace incluso de manera burlesca cuando compara “los nuevos filósofos revolucionarios alemanes” con aquel “hombre listo” que le dio una vez por pensar “que los hombres se hundían en el agua y se ahogaban simplemente porque se dejaban llevar de la idea de gravedad”.[13] En una

[13] Carlos Marx, *Ideología alemana*, Bogotá, Ediciones Arca de Noé, 1975, “Prólogo”, pp. 11-12 e “Introducción”, pp. 15-20.

buena medida, la obra de Marx se podría interpretar como una muy detallada sustentación de la primacía de las condiciones materiales de vida sobre las formas de la conciencia, así al hacerlo establezca entre ambos órdenes un dualismo y una "jerarquía ontológica" entre ser social y conciencia social que, a la luz del pensamiento contemporáneo, es inaceptable.[14]

Freud, a su manera, ha mostrado la primacía del deseo. No pocas veces inscribe sus descubrimientos en la línea de los "grandes hallazgos", como una de las "tres graves ofensas" que la investigación científica ha infligido al narcisismo propio de la humanidad: Copérnico y Galileo en los siglos XVI y XVII rompen con la idea de la Tierra como centro estático del universo y del hombre como "rey de la creación"; Darwin, en el siglo XIX, ubica al hombre en la escala zoológica, donde tiene unos antepasados cuyas "huellas no han podido borrar las adquisiciones posteriores"; y el psicoanálisis posteriormente, con su idea de la existencia de "procesos anímicos inconscientes", acaba con la idea de un alma de origen autónomo e independiente del cuerpo, y derrumba al yo de su soberanía, que ahora no se puede considerar como "dueño y señor en su propia casa".[15] También como Marx, la obra de Freud significa un "descentramiento" de la conciencia, que se entiende ahora dependiente de una hipótesis anterior que en su caso no es otra cosa que el inconsciente.

Y, en general, toda la crítica a la Ilustración, que se desarrolla en el siglo XIX y aún en el XX, subraya la primacía de la actividad práctica y de las condiciones de vida sobre

---

14 Marx, por ejemplo, crea un dualismo entre ser social y conciencia social, inscritos en una sucesión temporal y en una dependencia causal, que va a marcar negativamente el desarrollo del propio marxismo y de las ciencias sociales. Véase mi ensayo "Democracia y formas de sociabilidad política en Colombia", en *Acción, ética, política. Nuevos parámetros de reflexión en ciencias sociales*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2014, pp. 301-334.

15 Sigmund Freud, "Una dificultad del psicoanálisis", en *Obras completas*, *op. cit*., 1973, pp. 2432-2436.

el pensamiento, así lo haga polarizando indebidamente los términos y creando falsas oposiciones. "En el principio era la acción", dice Goethe, a través de uno de sus personajes; Schopenhauer, a quien tanto apreciaron Nietzsche y Thomas Mann, resalta la primacía del "mundo como voluntad" sobre el "mundo como representación". Max Weber afirma que hay que tener en cuenta que existe una diferencia innegable entre "una proposición que se dirija a nuestro sentimiento o a nuestra capacidad de entusiasmarnos por fines prácticos concretos" o que esté orientada a "la construcción de ideales o de fines prácticos para la vida", y "una proposición que se dirija a nuestra posibilidad de comprender y ordenar conceptualmente una realidad", de tal manera que dicha proposición aspire a tener una validez, sea reconocida en sí misma, en su consistencia lógica o argumental, en su verdad o falsedad.[16] El sociólogo pretende distinguir el político del científico o, mejor aún, la acción del pensamiento. La confusión de estos dos órdenes está presente en el proyecto intelectual de sustentar valores éticos en el marco de una afirmación absoluta del pensamiento, que encontramos en Zuleta.

Una interpretación crítica de la consideración del pensamiento como un valor absoluto debe, pues, tener en cuenta la manera como se contrapone su afirmación a los criterios de la acción, del deseo, del afecto. Si como punto de partida otorgamos al pensamiento una valoración absoluta: ¿cómo podríamos entonces definir la tensión que se puede establecer entre el pensamiento así considerado y la vida práctica en todas sus manifestaciones? ¿En qué consiste un pensamiento que se afirma como un valor absoluto? ¿Una opción por el pensamiento contra qué se constituye, qué deja de lado, qué

---

16 Max Weber, "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social", en *Ensayos de metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1978. Véanse sobre todo las pp. 39-52, donde el autor discute ampliamente la relación entre la ética y la ciencia.

es aquello que no considera? ¿En qué consisten aquellos otros planos de la vida que quedan por fuera?

La "valoración absoluta del pensamiento", a partir de la cual se construye en un primer momento la reflexión ética para Zuleta, no era de manera alguna una característica unívoca de su orientación intelectual, ni se refiere tampoco al hecho de que dejara de lado todo aquello que es exterior a él o que desconociera otros modelos de racionalidad, como ya lo hemos mencionado. Una vez más podemos constatar —como ya lo hemos hecho anteriormente— que la descripción de cualquiera de las principales orientaciones de su labor intelectual nos enfrenta, no con resultados definitivos, sino con un conjunto amplio de problemas, con un elemento más de la "encrucijada de dificultades" sobre la cual construyó su vida. Zuleta vivió en medio de un debate permanente consigo mismo y con sus propios presupuestos. Por ese motivo, la decisión de asumir el pensamiento como la referencia fundadora a partir de la cual organizar la vida, el amor y el trabajo lo enfrenta con una serie de problemas inevitables que no puede soslayar y que aparecen permanentemente en sus conferencias.

En esta dirección, podríamos reconstruir la polémica que establece frente a la "valoración absoluta del pensamiento", en términos de dos series de antinomias o de polarizaciones. En la primera serie encontramos el pensamiento como punto de referencia y como valor absoluto, frente a la "vida práctica": la acción (la actividad política, las prácticas colectivas) y el afecto (el amor o el deseo); en la segunda serie, y muy vinculado a la irresolubilidad de las oposiciones anteriores, tendríamos que considerar el problema de encontrar una mediación, necesaria y posible, entre comprender (o explicar) y aceptar. Ambas antinomias tienen serias consecuencias en la interpretación de Marx y Freud, que son dos autores pilares en la definición de su proyecto intelectual.

La búsqueda de resolver estas antinomias está permanentemente presente en su vida y en su obra. Como no se trata de

"beatificar" el personaje, sino de verlo con el mismo espíritu crítico con que él nos enseñó a descifrar autores y teorías, tenemos que comenzar por reconocer que en esta tensión hay que buscar la matriz de muchos de sus problemas y la fuente de sus errores. Sus planteamientos deben ser interrogados siempre desde la lógica de estas oposiciones, para definir desde dónde se formulan. Cada uno de los puntos mencionados será tratado con detalle en las páginas siguientes de este capítulo.

El pensamiento y el afecto

En Zuleta encontramos un agudo contraste entre un pensamiento que era definido en su diferenciación y articulación, frente a la indeterminación del mundo de la acción. El único criterio a partir del cual era posible introducir una diferenciación en la vida práctica era el pensamiento, como bien lo afirma en uno de sus cuadernos personales:

> El proceso de pensamiento, como algo que tiene en sí una cierta continuidad, es lo único que puede servir de punto de vista sobre el resto. De esta manera, ha habido buenos y malos periodos alcohólicos; magníficos y pésimos periodos de sobriedad, buenos y malos amores, grupos, como también buenos y malos periodos de enfermedad y de salud: por encima de esto no hay juicios objetivos ni valores en sí. No se trata de saber por ejemplo, en qué medida tales o cuales prácticas o costumbres son benéficas para la salud, sino, en qué medida la salud y la enfermedad han sido y pueden ser benéficas para el pensamiento.[17]

En el ámbito de la relación personal, la incertidumbre entre el plano del pensamiento y el de la acción o de la vida, o la continua traslación de una esfera a la otra, hacía extraordinariamente

[17] "Paréntesis personal". Tomado del cuaderno titulado "Dificultad del respeto" (inédito).

difícil la relación con él. El pensamiento, frente al "error" y a la "imperfección" de la vida práctica, era postulado como la única garantía de continuidad de una relación personal. Todos aquellos que en algún momento compartieron con él la mesa de un café o conocieron la fuerza de su aspiración a "un amor para siempre", comprenderían que sin la afirmación del pensamiento como un valor absoluto, como el criterio de referencia originario, fundador y determinante, la afirmación de este proyecto hubiera sido imposible, a no ser que se tratase de establecer una relación cuya garantía de continuidad dependiera del hecho de estar inscrita en unos marcos convencionales.

Zuleta postula, apoyándose en Freud, que el instinto de muerte es un componente necesario del amor: "un amor que no contenga alguna agresividad, que no pueda lanzarse a la conquista, posesión y transformación de su objeto no sería más que una contemplación beata y extasiada, una impotencia".[18] El pensamiento, en esta dirección, es elevado a la posición de "potencia negativa": instrumento de transformación de sí mismo, del otro y de la relación con él; condición de posibilidad de toda forma de relación efectivamente transformadora. Por ello, la norma o el ideal de toda relación humana, siendo consecuente con dichos presupuestos, sería entonces la transparencia. Parafraseando la frase de Leonardo citada por Freud, solo se podría amar a quien se pudiera conocer.[19]

En el plano de la acción política, el proyecto del grupo Ruptura, al que ya hemos hecho mención, no buscaba propiamente desarrollar nuevas formas de acción colectiva, como era la aspiración de cualquier grupo de izquierda en Colombia en los años setenta. Para Zuleta, figura alrededor de la cual giraba el trabajo del grupo, un revolucionario era fundamentalmente un hombre que sabe pensar por sí mismo, que busca escapar

---

18 Estanislao Zuleta, *Teorías de Freud al final de su vida*, *op. cit.*, p. 9.

19 "Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci", en Sigmund Freud, *Obras completas*, tomo II, *op. cit.*, p. 1583.

a la tentación totalitaria del dogmatismo y que como tal, no depende de la autoridad de una "línea política", de una "teoría" o de un Comité Central que deba respetar.[20]

Se podría afirmar que el ideal de una formación colectiva subyacente a este proyecto político consistía en postular una concordancia entre las exigencias de la colectividad y las condiciones del individuo inscritas en ella, de tal forma que no existiese posibilidad alguna para él de entrar en contradicción con el ideal colectivo, ya que este, por el contrario, sería la expresión de su propio ser y la realización de sus atributos, a la manera del contrato social de Rousseau. No es difícil demostrar que este ideal racionalista es apenas compatible con las exigencias de una organización que busca una eficacia práctica para la obtención de sus objetivos. El grupo se disolvió precisamente en el momento en que debía abocarse a la construcción de un partido político. Es difícil construir una organización cuya forma de funcionamiento no esté en contradicción con el ideal cartesiano de pensar por sí mismo.[21] La oposición no resuelta entre acción y pensamiento estaba, pues, allí presente.

La "valoración absoluta del pensamiento", y su idea de comprenderlo todo, llevaba implícita una promesa, que define otra de las contradicciones profundas de su vida y de su obra que podríamos traducir figuradamente en los términos siguientes: no existe situación humana, por desgarradora y trágica que sea, que no tenga en sí misma la posibilidad de ser superada a través del pensamiento. Lo trágico de una vida, a condición

---

20 Para la sustentación de esta idea el lector puede remitirse al texto "La prosa dogmática: cuatro reglas de oro", publicado en la revista *Alternativa* en 1976, y reproducido después en Estanislao Zuleta, *Colombia: violencia, democracia y derechos años*, *op. cit*.

21 El número cuatro del periódico *Ruptura*, que no alcanzó a salir publicado, iba a ser dedicado al partido político. Uno de los materiales que lo conformaban era "Reflexiones sobre el fetichismo", texto al que ya hemos hecho mención. Interesante consultar allí la crítica a Althusser con respecto a lo que afirmamos aquí.

de ser integrado en un saber, puede ser superado. El saber, a la manera hegeliana, es una forma suprema de totalización, "de tal manera que el puro vivido de una experiencia, de una experiencia trágica, de un sufrimiento que conduce a la muerte, queda absorbido por el sistema como determinación relativamente abstracta".[22] Entre el plano de lo vivido y el plano del pensamiento no existe, pues, solución de continuidad. El paso del uno al otro es el tránsito homogéneo de un medio a otro.

Parafraseando a Sartre habría que decir que, de esta manera el sufrimiento, el pensamiento y el saber eran "elevados a su más alta dignidad"; "detrás de nuestros dolores se esconde un saber, oscuro, pero necesariamente presente". Todo lo que hay en nuestro ser que no sea puro pensar, es también un pensamiento, pero no un pensamiento "claro y distinto", sino "oscuro y confuso", que es posible develar, y cuyo descubrimiento puede transformar la vida. Esta era la gran promesa que estaba implícita frente a aquellos que lo buscaban desde la desesperación o desde el sufrimiento. Era también la gran esperanza que estaba presente en la relación de sus discípulos con él; la misma que llevó a muchos a organizar su vida alrededor suyo, a renunciar a su estabilidad o incluso a su fortuna; a cambiar de ciudad para seguirlo en sus constantes desplazamientos entre Bogotá, Cali y Medellín; a romper una relación amorosa o matrimonial consolidada y con historia para entablar otra en el marco de una empresa común, muchas veces sometida a su aprobación implícita o explícita;[23] a vivir

---

22 Paráfrasis de Sartre, en *Problemas de método*, I, *op. cit.*

23 "...por algunos tics verbales o gestuales y el conocimiento de mis comportamientos sociales, en una ocasión Zuleta me hizo abruptamente el vaticinio de que a los 40 años yo me escaparía de la casa, con gran sorpresa o irritación mía, pues desde los 17 había abandonado el hogar paterno; pero mayor sorpresa he experimentado cuando con un poco más de cuarenta años renuncié a un hogar constituido por mí con una mujer excelente y en el cual, en compañía de mis hijos, tenía todas las condiciones para ser feliz". "Recordar a Estanislao Zuleta. El libre discurrir de la vida. Testimonio de uno de sus amigos de

cerca de su casa o a acatar totalmente su voluntad. Detrás de todas esas movilizaciones no estaba otra cosa que la promesa del pensamiento como "redención" de la vida.

Se trataba, obviamente, de una promesa imposible y frustrada. No en vano la solución de la relación con él fue muchas veces la "hostilidad" por parte de algunos de sus amigos, como decíamos en la primera parte de este libro. La "hostilidad" era "legítima", en cierto sentido, ya que se trataba de la defensa de una identidad asaltada, que buscaba afirmarse, frente al fracaso de un proyecto imposible. Parafraseando una vez más la polémica entre Hegel y Kierkegaard, que Sartre reelabora a su manera en *Problemas de método*, podríamos reconstruir contra Zuleta el diálogo imaginario con un interlocutor que, desde el plano de "lo puramente vivido", se polariza (como lo haría el filósofo danés) en el extremo contrario: "Lo que cambia a los hombres no son las ideas, no basta con conocer la causa de una pasión para suprimirla; hay que vivirla, hay que oponerle otras pasiones, hay que combatirla con tenacidad: en una palabra hay que trabajarse"; "el dolor, la necesidad, la pasión, la pena de los hombres son una serie de realidades brutas que no pueden ser ni superadas ni cambiadas por el saber".

Al criticar la "valoración absoluta del pensamiento" como uno de los criterios en que se inscribe la actividad intelectual de Zuleta no podemos, sin embargo, caer en la posición extrema de afirmar la "irreductibilidad de lo vivido", o una noción de existencia humana indefinible y no susceptible de ser elaborada racionalmente, como podría dar a pensar la cita anterior. Al criticar la equivalencia, sin solución de continuidad, entre "realidad", "sufrimiento" y "pensamiento", queremos simplemente postular la necesidad de una noción específica de acción social, en la cual el pensamiento se inscriba como uno de sus momentos, en el marco de una definición

---

toda la vida", publicado en *El Espectador*, *Magazine Dominical*, núm. 358, 4 de marzo de 1990.

compleja del comportamiento, que tenga en cuenta al mismo tiempo sus diversas dimensiones, y no lo reduzca todo, a la manera hegeliana, a un "puro pensar", según la expresión de Sartre. La carencia de una noción de acción social, incluso en el buen sentido pragmático de la palabra, que considera inseparables la acción y el pensamiento, es probablemente el núcleo problemático fundamental de la orientación intelectual de Zuleta.

Comprender, explicar, aceptar

Como corolario de esta tensión entre las exigencias propias del pensamiento y la dinámica y el tiempo de la acción humana en todas sus formas (la actividad política, el amor, el deseo) hay que resaltar la manera como en el trabajo intelectual de Zuleta, o en su actividad práctica, el problema de la relación entre comprender (o explicar) y aceptar adquiere una importancia inmensa como tema de reflexión permanente, y como matriz de muchas de sus orientaciones intelectuales, que estaban marcadas por el interés de encontrar una solución, teórica y práctica, a dicha oposición. La interpretación de Marx y Freud, autores fundamentales en el conjunto de su actividad intelectual, por ejemplo, está atravesada por el debate alrededor de la definición de estas categorías. Por ello, para llevar a cabo una interpretación crítica de la lectura que hace de estos autores, es importante previamente desarrollar una reflexión al respecto.

En su sentido más radical posible, explicar es colocarse frente al otro en una posición de exterioridad absoluta, como es el caso de relación del investigador con su objeto de estudio en las ciencias naturales; comprender, en contrapartida, es colocarse en una posición de identificación absoluta, como lo formula Dilthey en filosofía, hasta el punto de que no es necesario salir de sí para descifrar el sentido del mundo. Es posible, como lo veremos a continuación, encontrar en su obra

brillantes anotaciones sobre esta pareja;[24] pero de todas formas, no se trataba solo de un problema teórico particular. Su vida y su pensamiento oscilan de manera permanente entre los extremos marcados por estas categorías, unas veces consideradas como términos excluyentes entre los cuales cualquier intento de síntesis es imposible, y otras en la perspectiva de construir una relación de complementariedad y necesidad. Una vez más, se podría afirmar del propio Zuleta lo mismo que él dice de Sartre: "la explicación y la comprensión disputan entre sí en la trayectoria entera de su obra, y este combate de toda su vida, es la tragedia y la cruz de su pensamiento".[25]

Parafraseando sus propios términos, explicar implica, en un primer momento, asumir una distancia con respecto a un objeto para verlo desde afuera; en el plano de las ciencias humanas es tratar al otro como alguien ajeno y externo con el que no me identifico ni comparto un espacio común de valores.[26] La explicación se basa en el presupuesto de la existencia de un determinismo generalizado: "todo acto humano, pequeño, grande, intrascendente o fundamental en la vida de la persona, está determinado por una causa que es posible hallar y que lo explica". A pesar de lo problemático que en las disputas metodológicas contemporáneas pueda ser el uso de esta categoría, la explicación para Zuleta, en algunos textos,[27] se identifica con la búsqueda de las causas, en el sentido de que "todo lo que ocurre depende de un estado de cosas que lo produjo".

---

[24] En particular Estanislao Zuleta, *Estudios sobre la psicosis*, *op. cit.*, capítulos 1 y 2, que están explícitamente dedicados a esta reflexión. Hay que observar, sin embargo, que las anotaciones se limitan a ideas muy generales sobre estas categorías, y que las referencias a una bibliografía reciente sobre el tema, están ausentes. Me refiero a las modernas disputas alrededor del positivismo, a Habermas y Popper, entre otros.

[25] Estanislao Zuleta, *Estudios sobre la psicosis*, *op. cit.*, p. 17.

[26] *Ibid.*, p. 20.

[27] Véase sobre todo Estanislao Zuleta, *Psicoanálisis y criminología*, Medellín, Hombre Nuevo Editores, 2007.

En algunos momentos, el problema de entender una conducta humana se polariza en el sentido de la explicación, como por ejemplo, en la manera de dar cuenta, en algunas ocasiones, del sentido original del descubrimiento freudiano, como lo veremos un poco más adelante. En otros momentos, el problema de entender se polariza en el sentido inverso de la comprensión, como una forma de relación y de identificación con el otro, al que no se puede tratar como un objeto externo. Comprender implica ponerse en el lugar del otro; revivir sus motivaciones y sus valores; descubrir una intencionalidad en su conducta; estar en condiciones de revivir en sí mismo las razones que lo llevaron a obrar de una manera determinada; interrogarse por el significado y los complejos de sentidos que están detrás de su conducta; reconstruir la "vivencia originaria" de carácter subjetivo a partir de la cual se ha producido una determinada "exteriorización psíquica" objetiva (una cultura, un lenguaje, un tipo de comportamiento). Aun cuando no eran estas necesariamente las expresiones utilizadas por Zuleta, la delimitación del concepto de comprensión, como el otro polo opuesto a la explicación, puede ayudarnos a entender el drama en que se inscribe su pensamiento.[28]

Algunas veces, la comprensión es considerada como condición insuperable de toda forma de comunicación: "oír no es solamente seguir un encadenamiento de razones lógicas sino también participar en una experiencia, ponerse en el lugar del otro, y en esto intervienen necesariamente la identificación y el amor".[29] En otros momentos, y en aguda polémica con Sartre, considera insostenible el principio de la comprensión y de la intencionalidad porque "conlleva un principio moralizador de la conducta, en contraste con la explicación que deja de lado

---

28 Estanislao Zuleta, "La idealización en la vida personal y colectiva", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, pp. 45-69.

29 *Ibid.*, p. 59.

toda consideración moral".[30] Sartre "introduce la moral hasta el punto extremo de que el error es tomado desde un punto de vista moral"; en "lugar de entender a los hombres por medio de las causas", su "toma de partido" por la intencionalidad y la libertad lo lleva a construir una moral: "la explicación es el paso que hay que dar, el paso que Sartre temía".[31]

De todas formas, si nos atenemos a sus declaraciones explícitas, su proyecto intelectual en este sentido podría definirse como el esfuerzo por tratar de encontrar una forma de combinación entre los extremos de la comprensión y de la explicación, entre la posición de exterioridad total frente al otro o de identificación absoluta con él:

> Lo que nos vamos a plantear en cambio —afirma a propósito de la psicosis—, es cómo se combina la explicación y la comprensión, la identificación y la determinación en el sentido de las causas, y los efectos de las relaciones nuestras con los otros.[32]

En su lectura de Thomas Mann encontramos igualmente que el tema de la comprensión y de la explicación es sometido a un agudo análisis a partir de las categorías de "falsas oposiciones" y diferencias efectivas",[33] a las que ya hemos hecho mención.

Sin embargo, Zuleta no encontró nunca para estas antinomias una solución. El problema se hacía más complejo aun cuando se trataba de pasar de la comprensión (o de la explicación) de la conducta del otro, a la aceptación. El criterio absoluto de la comprensión se imponía en muchos momentos: "vamos a tratar de comprender lo ocurrido", repetía a sus amigos y analizandos. Pero en el desarrollo del proceso

---

30 Estanislao Zuleta, *Estudios sobre la psicosis*, *op. cit.*, p. 20.

31 *Ibid.*, p. 19.

32 *Ibid.*, p. 21.

33 Estanislao Zuleta, "Thomas Mann: de las falsas oposiciones a las diferencias efectivas", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, pp. 97-99.

de comprensión, las dificultades se hacían presentes cuando había que dar el paso de la comprensión a la aceptación: una cosa es comprender una conducta, otra cosa distinta es aceptarla. Nos encontramos, pues, frente a un drama no resuelto de su pensamiento, que nos pone de presente las limitaciones de su “racionalismo”.

La contraposición de los términos comprender (explicar) y aceptar pone en cuestión la “valoración absoluta del pensamiento”, ya que su solución implica apelar a una categoría de acción social que relativice, en el marco complejo de una concepción del comportamiento, el significado relativo del pensamiento y su grado de dependencia de las condiciones concretas de la vida humana. Comprender no es solo ponerse racionalmente en el lugar del otro, sino también reconocer su identidad; implica asumir al otro, no en el plano estricto de la lógica del pensamiento, sino fundamentalmente en la dinámica de la acción y de la relación social. En la lógica estricta del pensamiento, el paso de la comprensión (o la explicación) a la aceptación no es directo, ni posible, ya que se trata de esferas diferentes de relación, que es necesario distinguir. El comportamiento de un “otro”, cualquiera que sea, cuya influencia me afecta en mi vida personal, no agota su sentido en el análisis racional de sus motivaciones. Comprender racionalmente al otro es difícil en la medida en que exige asumir una distancia que libere el juicio de toda la carga de afectividad que lo trastorna; pero su comportamiento no puede verse de manera exclusiva desde mi posibilidad de comprenderlo, porque está en juego tanto mi identidad como la suya.

Sin embargo, no encontramos en Zuleta una categoría de acción social o humana. No se trata solo de la falta de una definición conceptual abstracta, sino de una carencia fundamental en la estructura de su pensamiento. La idea de que “conocer es transformarse”, como veremos en seguida, solo es posible postularla en el marco de una “valoración absoluta del pensamiento”, relegando a un plano muy secundario el valor de la acción hu-

mana como tal. Conocer puede ser paso previo en un proceso de transformación, pero de ninguna manera puede absolutizarse. Desde este punto de vista debemos, pues, evaluar la solución que encontramos en Zuleta a los más diversos problemas.

El "sesgo racionalista" de la interpretación de Marx y Freud

No podemos desconocer los importantes aportes que hizo Zuleta en el trabajo de exégesis de la obra de Marx y Freud, como ya lo hemos señalado repetidas veces. Pero no hay que desconocer que en dicha interpretación aparece un innegable "sesgo racionalista", que si bien no era su orientación fundamental, repercute indudablemente en la concepción del tipo de práctica que se sustenta en el pensamiento de estos autores (la revolución social y el acto analítico). Por ello, la mejor ilustración de las dos series de antinomias que hemos presentado en el marco de la "valoración absoluta del pensamiento" —acción y pensamiento, y la contraposición no resuelta entre comprender (o explicar) y aceptar— se pueden ilustrar a partir de una interpretación crítica de su lectura de Marx y Freud. La interpretación de estos autores, como ya lo hemos observado, no es posible por fuera de una consideración de la primacía de la actividad práctica y de una definición compleja del valor relativo del pensamiento en el marco de una teoría de la acción.

Zuleta insiste en muy diversos textos, a propósito de la interpretación del método de Marx, en la idea de que "el conocimiento del objeto y su transformación" son dos procesos coincidentes.[34] La sustentación de esta interpretación es compleja pero de manera sintética podría expresarse en los términos siguientes. La apariencia o forma de manifestación

[34] La exposición de esta idea se encuentra por doquier en sus textos pero puede consultarse muy especialmente "Marxismo y psicoanálisis: ¿ciencia o liberación?", en Estanislao Zuleta, *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, pp. 258-260.

de los fenómenos sociales, diría Marx, a diferencia de lo que ocurre con el objeto de las ciencias naturales, es constitutiva de los fenómenos mismos y no es un error subjetivo resultado de la posición del observador. La apariencia no sería otra cosa que el encubrimiento de las condiciones reales de existencia de un objeto dado (mercancía, dinero, religión, etc.) y como tal una condición de la dominación. Sobre esta base, Zuleta postula la idea de que si el desconocimiento es constitutivo del ser mismo del objeto, entonces conocerlo es transformarlo.

Con este planteamiento Zuleta desconoce el sustrato social de las categorías de Marx, de una manera bastante difícil de explicar si tenemos en cuenta sus invaluables aportes a la comprensión de este autor. Las condiciones de la vida moderna propias del capitalismo, que el marxismo describe y critica, como diría Lukács, son "formas de existencia colectiva" y, como tales, solo son superables a través de una práctica colectiva o de una transformación de la sociedad, y no de un acto individual de conocimiento. El marxismo pues, como ideal de transformación social, tiene que enfrentarse con una lógica de la acción colectiva como instrumento fundamental para la realización de sus valores; y la referencia a las posibilidades de una "acción colectiva" es precisamente lo que no encontramos en Zuleta.

Hay que reconocer que hay mucho de "voluntarismo" en su idea de que el "conocimiento del objeto es equivalente a su transformación", ya que postula la posibilidad de una transformación individual de mi relación con el mundo sobre la base de un cambio de mi concepción, independiente de la transformación objetiva del contexto.[35] A la manera del estoicismo se podría decir, entonces, que la desdicha no proviene

---

[35] "A nadie le interesaría, dentro del actual sistema, contratar un cajero que tenga una posición crítica frente al dinero. Sería peligroso para los intereses del banco y de los banqueros. En cambio, sí es muy útil alguien que se haya preparado bien para saber contar rápidamente grandes fajos de billetes y para hacer cuentas y balances de pérdidas y ganancias al final del mes. Personas así son más útiles que si supieran la teoría marxista del valor y del funcionamiento de

de las cosas, sino de las ideas que tenemos sobre las cosas. No se trata, sin embargo, de simples "errores teóricos" ya que se podría demostrar incluso que en su pensamiento existen elementos para dar cuenta claramente del problema. Pero en esta interpretación están comprometidos los presupuestos fundamentales de su actividad intelectual, y más en particular, aquello que hemos denominado una "valoración absoluta del pensamiento". Su planteamiento nada envidiaría las críticas racionalistas a la religión que se producían en el siglo XVIII.

La oposición entre explicación y comprensión, o entre vida práctica y actividad intelectual, están también presentes, como "antinomias" no resueltas de su pensamiento, en la interpretación de Freud y, por consiguiente, en su concepción de la práctica del psicoanálisis.

No era claro en primer lugar el estatuto que otorgaba a la explicación en el psicoanálisis. En sus charlas y conferencias aparece de manera reiterada la referencia al capítulo final de la *Psicopatología de la vida cotidiana*, "Determinismo. Fe casual. Superstición", donde Freud, claramente inspirado por el positivismo de la época, afirma la existencia de un estricto y absoluto determinismo en la vida psíquica, y formula la exigencia de una explicación. En el mundo psíquico no existe nada arbitrario ni indeterminado:

> Ciertas insuficiencias de nuestros funcionamientos psíquicos y ciertos actos aparentemente inintencionados se demuestran motivados y determinados por motivos desconocidos de la conciencia, cuando se los somete a la investigación psicoanalítica.[36]

En la interpretación de Zuleta —tal como aparece en algunos de sus textos—, el postulado primero del psicoanálisis, en

---

la economía. Serían muy peligrosas incluso en la Unión Soviética". Estanislao Zuleta, *Educación y democracia. Un campo de combate*, *op. cit.*, p. 34.

36 Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 258.

el mismo sentido de la cita de Freud, es ante todo "extender a la vida anímica de los hombres el criterio del determinismo, por el que se guían todas las ciencias exactas y naturales y aplicar a la vida humana el criterio general de la ciencia", entendiendo por tal, "un conjunto de conocimientos demostrables que aplicados a un objeto permiten explicar por sus causas los fenómenos que ocurren en ese objeto".[37] Para que el hombre pueda ser objeto de una "ciencia explicativa" como el psicoanálisis es preciso entonces afirmar, como punto de partida, la existencia de un determinismo, a la manera como lo hicieron Descartes o Bacon frente a las ciencias de la naturaleza en otro momento del desarrollo de la cultura. De esta manera, el psicoanálisis quedaría reducido a una ciencia positiva que explica la conducta, equiparable a una disciplina social como la sociología, la psicología social o cualquier otra, que considera un comportamiento como efecto o resultado de factores objetivos externos.

Hay que decir contra Zuleta, así sus comentarios se apoyen en referencias a Freud, que difícilmente el psicoanálisis puede reducirse a los marcos conceptuales de una ciencia positiva que "explique por sus causas" un comportamiento. La validez de esta afirmación es limitada ya que el psicoanálisis transforma por completo el sentido de la "causalidad" tal como aparece en una ciencia positiva. Parafraseando el lenguaje kantiano, que el propio Freud emplea, se podría decir que el psicoanálisis nos pone de presente "la condicionalidad subjetiva", no solo frente a la percepción de lo interno, sino también de nuestro comportamiento hacia el exterior.[38] Una afortunada frase de Borges podría describirnos de manera precisa la "orientación cognoscitiva" del psicoanálisis, en contraste con las ciencias

---

[37] Estanislao Zuleta, *Psicoanálisis y criminología*, *op. cit.*, p. 10. Se puede consultar también Estanislao Zuleta, *El pensamiento psicoanalítico*, Medellín, Hombre Nuevo Editores, 2004, Introducción, pp. 9-21.

[38] Sigmund Freud, "Lo inconsciente", en *Obras completas*, *op. cit.*, p. 2064.

positivas como la sociología, o cualquier otra: "toda negligencia es deliberada, todo casual encuentro una cita, toda humillación una penitencia, todo fracaso una misteriosa victoria, toda muerte un suicidio".[39] En otros términos, la orientación básica del psicoanálisis es la exploración de la manera como a través del deseo construimos el mundo, y no simplemente cómo somos efecto de unas circunstancias objetivas, externas. Por ello, difícilmente podemos dar cuenta del psicoanálisis reduciéndolo a un modelo explicativo comparable a otras disciplinas positivas.

Por todas estas razones, es necesario entender, entonces, que en el psicoanálisis debemos postular una primacía de la "razón práctica" como su presupuesto fundador, ya que la posibilidad de "comprensión" de una conducta no es un ejercicio meramente intelectual sino un "acto". Zuleta indudablemente no desconocía cuál es la peculiar relación que el psicoanálisis formula entre teoría y práctica. En una famosa conferencia que circula profusamente en las universidades distingue claramente con respecto a la ideología, entre la crítica puramente lógica de su contenido, la interpretación de las razones que la hacen necesaria y las posibilidades de su superación en la práctica, que implican una transformación de las condiciones de vida en que se inscribe.[40] Este planteamiento podría extenderse, sopesando algunas diferencias fundamentales, para hacer inteligible la idea de que la transformación de la vida de una persona en el marco del psicoanálisis no se produce propiamente a partir de la crítica o de la interpretación racional de sus ideas.

No obstante, nos encontramos con exposiciones suyas en las cuales, refiriéndose al descubrimiento freudiano, solía

---

[39] Jorge Luis Borges, "Deutsches Requiem", en *El Aleph*, recopilado en *Prosa*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1975, p. 413.

[40] Estanislao Zuleta, "Acerca de la ideología", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, pp. 167-190.

afirmar, de una manera similar a como ocurre en el caso de Marx, que el problema de la neurosis depende en lo fundamental del desconocimiento que la persona tiene del sentido de sus síntomas.[41] De allí se deduciría, por consiguiente, que comprender es transformarse. Esta interpretación es claramente equivocada, pero delata el enorme peso que tenía en él la estructura racionalista, que hemos denominado la "valoración absoluta del pensamiento".

Freud explica con claridad que la captación meramente intelectual de lo reprimido no es equivalente a un levantamiento efectivo de la represión.[42] Existen incluso afecciones psíquicas, como la neurosis obsesiva, en la cual ocurre precisamente que la persona sabe y conoce intelectualmente la "razón de ser" de sus síntomas, pero no alcanza a percibir su verdadero sentido. Y para lograrlo debe vencer unas "resistencias" que no son propiamente de orden intelectual; por ello, las condiciones abstractas de una terapia, que ya hemos descrito, se convierten en una condición fundamental para la efectiva transformación de su vida. El levantamiento de la represión implica un acto; no es el paso de la ignorancia al saber, tal como lo formula Zuleta muchas veces. La relación que el psicoanálisis privilegia como el espacio por excelencia de transformación de una vida es, pues, un acto. Por fuera de

---

41 Estanislao Zuleta, "Marxismo y psicoanálisis: ¿ciencia o liberación?", *op. cit.*, p. 259.

42 "El contenido de una imagen o un pensamiento reprimidos pueden pues abrirse paso hasta la conciencia, bajo la condición de ser negados. La negación es una forma de captación de lo reprimido; en realidad supone ya un levantamiento de la represión, aunque no, desde luego, una aceptación de lo reprimido. Vemos cómo la función intelectual se separa en este punto del proceso afectivo. Con ayuda de la negación se anula una de las consecuencias del proceso represivo; la de que su contenido de representación no logre acceso a la conciencia. De lo cual resulta una especie de aceptación intelectual de lo reprimido, en tanto que subsiste aún lo esencial de la represión". Sigmund Freud, "La negación", en *Obras completas*, tomo III, *op. cit*., p. 2.884.

una teoría de la acción humana no podemos dar cuenta de la originalidad del descubrimiento freudiano.[43]

No se trataba, pues, simplemente de un error teórico, sino de una consideración que comprometía los problemas fundamentales en que su vida y su pensamiento se debatían. La práctica del psicoanálisis que Zuleta realizaba no estaba exenta de este tipo de "sesgos racionalistas": la tendencia a la intelectualización de la terapia, la promoción de la identificación con el analista, e incluso, la apelación a criterios culturales que lindan con una teoría de la sugestión. Su interpretación de Freud, al igual que la de Marx, a pesar de los aciertos que ya hemos reconocido ampliamente, no era pues ajena al debate entre acción y pensamiento, comprensión (o explicación) y aceptación, y a la "valoración absoluta del pensamiento", que constituía un punto de referencia fundamental de su vida y de su actividad intelectual.

Como conclusión de este capítulo traigo a cuento una cita de Freud, cuyo sentido ha estado siempre presente como trasfondo en la elaboración de las ideas presentadas a propósito de la relación entre la acción y el pensamiento. En el libro *Tótem y tabú*, después de presentar una serie de similitudes entre la vida de los primitivos y la organización de la neurosis obsesiva, concluye:

> …no debemos dejarnos influir con exceso de nuestros juicios sobre los primitivos, por la analogía con los neuróticos. Es preciso tener también en cuenta las diferencias reales. Cierto es, que ni el salvaje ni el neurótico conocen aquella precisa y decidida separación que establecemos entre el pensamiento

43 Esta creencia en la "omnipotencia del pensamiento" se expresaba claramente en una frase que repetía con mucha frecuencia: "no importa que ocurra, si lo podemos interpretar". La interpretación podría considerarse necesaria, pero no era condición suficiente para neutralizar el dolor de una situación o para "superar" el "atentado contra la identidad" que un determinado comportamiento de mi prójimo pudiera tener para mí.

y la acción. En el neurótico, la acción se halla completamente inhibida y reemplazada en su totalidad por la idea. Por el contrario, el primitivo no conoce trabas a la acción. Sus ideas se transforman inmediatamente en actos. Pudiera incluso decirse que la acción reemplaza en él, a la idea. Así, pues, sin pretender cerrar aquí con una conclusión definitiva y cierta la discusión, cuyas líneas generales hemos esbozado antes, podemos arriesgar la proposición siguiente: en el principio era la acción.[44]

---

[44] Sigmund Freud, *Tótem y tabú*, en *Obras completas*, tomo II, *op. cit*., p. 1850.

VI
LA "VALORACIÓN DEL MAL"

La Ilustración y el Romanticismo

Toda producción valiosa en la cultura de los dos últimos siglos se inscribe en el debate entre la Ilustración y el Romanticismo, es decir, en el intento de resolver el problema del significado relativo de la razón en los asuntos humanos. La contraposición entre ambos movimientos constituye el marco en que se desarrolla el "gran duelo" de nuestra cultura que podría definirse, siguiendo a Freud, como el "gran duelo histórico de la razón omnipotente". Romanticismo e Ilustración son, en cierta forma, la matriz de todo lo moderno. La presentación de los términos en que se construye el debate puede servirnos para esclarecer el significado de las orientaciones básicas del pensamiento de Estanislao Zuleta.

La Ilustración se define por la preponderancia dada a la razón —concebida en el modelo de la ciencia de la naturaleza y no como la búsqueda de los principios primeros a la manera del siglo XVII[1]— y por el optimismo acerca de sus posibilidades

---

1 Ernst Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura

para “entender” y transformar tanto la naturaleza como la sociedad sobre la base de “principios racionales”. El hombre está en capacidad, a través de la afirmación de su razón, de formularse como punto de referencia de sí mismo ya que ha llegado a la “mayoría de edad”; si estaba de rodillas puede ponerse de pie. La valoración de la razón así presentada tiene dos aspectos, que constituyen el núcleo del debate posterior: es la postulación de un ideal de inteligibilidad del mundo, pero es también la postulación del “elemento racional” como clave exegética para descifrar la naturaleza y la sociedad, como “variable independiente” a la cual puede supeditarse el sentido de todo lo que existe: lo real es racional. La razón aparece así como instancia fundadora y originaria.

El Romanticismo, por su parte, podría ser considerado como un movimiento de revitalización cultural en los más diversos ámbitos (filosofía, historiografía, arte, música, estética, crítica literaria, etc.), que se desarrolla sobre todo en Alemania a comienzos del siglo XIX, pero también en Inglaterra y Francia, cuyo elemento central es la crítica al segundo presupuesto de la Ilustración, es decir, a la preponderancia dada a la razón como punto de referencia fundamental al cual puede referirse, como “variable independiente”, la comprensión del comportamiento humano. La razón para el Romanticismo es una instancia secundaria y derivada, supeditada a otro tipo de “realidad” más originaria, primaria y fundadora. Y precisamente sus diversas “versiones” se distinguen entre sí por la manera como definen esa “realidad ontológica primera”: la voluntad, el afecto, la pasión, la acción humana, la tradición, el pasado, la religión, el arte, el mito, etc. En cualquier sentido, podríamos afirmar que la discusión acerca del valor relativo de los términos *acción* y *pensamiento* nos describe en términos generales las categorías básicas del debate. Algunos

---

Económica, 1975. Véase en particular el capítulo “La forma de pensamiento de la época de la Ilustración”.

exponentes del Romanticismo renuncian también al “ideal de inteligibilidad del mundo” planteado por la Ilustración; pero otros postulan la posibilidad de elaborar un modelo racional más amplio, en el cual puedan tener cabida “nuevos objetos de conocimiento” que en el modelo racionalista del siglo XVIII aparecían como “residuos”, que quedaban por fuera o debían ser desechados.

Desde este punto de vista, el Romanticismo obliga a reconsiderar el significado de la ciencia, la razón y la técnica como definición de lo moderno, a cambio de lo cual propone algunas “innovaciones” en la concepción del arte y la cultura literaria. El Romanticismo es una revuelta contra la idea de que los temas privilegiados por el arte deben ser acordes con los ideales racionales: en contra de lo universal y de lo permanente, valora lo contingente, lo casual o irregular, “lo cambiante y lo local”, lo ordinario y lo cotidiano; en contra de la unidad, la pluralidad; en contra de lo externo y lo objetivo, “la convicción interna y subjetiva”; en contra del caso promedio, lo exótico; en contra de “lo conveniente”, lo “indecoroso” o lo “grotesco”, lo bajo y lo desviado; en contra de la luz que delimita, la oscuridad que borra los límites. Se produce así una revolución estética que es probablemente la principal característica del movimiento.[2]

No obstante, la polémica entre ambos “puntos de vista” se ha desarrollado de diferentes formas en la historia de la cultura de los dos últimos siglos, con muy diferentes soluciones. Racionalismo y Romanticismo aparecen muchas veces como posiciones excluyentes e irreconciliables, bien sea que se ponga el énfasis en el racionalismo, asumiendo de manera directa y sin crisis los valores de la filosofía ilustrada (Lukács,

---

2 “El Romanticismo fue la sustitución de la política por la estética, de la crítica social por la crítica cultural, una exigencia de libertad artística en vez de libertad política”. Alvin Gouldner, “Romanticismo y clasicismo. Estructuras profundas de la ciencia social”, en *La sociología actual: renovación y c*rítica, Madrid, Alianza Universidad, 1979, p. 308.

el positivismo lógico, etc.); bien sea porque se haga énfasis en el intuicionismo, la empatía, o en la defensa a ultranza del irracionalismo en el marco de una concepción claramente conservadora, que algunos han denominado la "reacción romántico conservadora".

En este contexto, habría que resaltar la reflexión de dos autores que han tratado de reconstruir la polémica sin caer en polarizaciones extremas. Para Nietzsche, la reacción del Romanticismo contra la Ilustración debe ser vista como un progreso, ya que sirve para probar que "las tendencias nuevas, contra las que va, o sea la Ilustración, no son aún suficientemente fuertes" —de allí derivaría precisamente la fuerza con que se impone—.[3] Thomas Mann, refiriéndose a Freud, nos ha mostrado en dos ensayos notables que, por su manera de poner el énfasis al mismo tiempo en la búsqueda del sentido y en la primacía del deseo y de la acción, su lugar en nuestra cultura se define precisamente por la superación de una oposición simple entre el racionalismo clásico y la crítica romántica; su obra es inconcebible por fuera de las referencias a ambas tradiciones, ya que cada uno de los dos énfasis mencionados corresponde a un aporte de cada uno de los movimientos culturales. El Romanticismo —y la filosofía de Schopenhauer, en particular con su teoría del "mundo como voluntad"— serían en cualquier caso los antecedentes más inmediatos del psicoanálisis según el escritor alemán.

De manera similar a como ocurre con el pensamiento de Freud, nada entendemos del pensamiento de Marx si no podemos ubicar su contradictoria posición con respecto al significado del "elemento racional" en la génesis de las conductas. Marx es, en buena medida, heredero de la Ilustración: quiere hacer inteligible el mundo que lo rodea, descifrar la razón de ser de la historia, construir un futuro sobre una base racional,

---

[3] Friedrich Nietzsche, *Humano demasiado humano*, Medellín, Bedout, s. f., aforismo 26, p. 29.

etc.; pero al desplazar el énfasis de lo racional a lo social es, al mismo tiempo, uno de sus grandes críticos. No considera la religión, por ejemplo, como una "variable dependiente" de la razón humana, erradicable por la vía de la educación, la persuasión o la difusión de la ciencia —a la manera de Voltaire—, sino como una realidad inscrita en las condiciones de vida —más próxima al Romanticismo de Herder— de tal manera que para su desaparición no bastaría con cambiar las ideas de los hombres, sino las condiciones que las producen y las hacen necesarias. En el marco de esta doble tendencia podemos entonces comprender las hermosas fórmulas de su juventud:

> …el fundamento de toda crítica irreligiosa es que *el hombre hace la religión* y no la religión hace al hombre [...] la crítica de la religión es, por tanto, *en germen*, la crítica de este *valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad* [...] la crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*.[4]

Las llamadas ciencias sociales que se desarrollan profusamente en el siglo XIX, y que ponen de relieve las formas de ser colectivas, las estructuras del comportamiento, la manera de ser de la sociedad como fuentes de la vida humana no son concebibles tampoco por fuera del "duelo histórico" de la razón, tal como se desarrolla a partir del Romanticismo; pero tampoco son posibles por fuera de los ideales de la Ilustración. En el descubrimiento de la racionalidad de la acción diferente a la racionalidad del pensamiento se afirman y encuentran su razón de ser; pero ello solo es posible en una relación compleja con ambas tradiciones.

---

4 Karl Marx, "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en *Obras fundamentales 1, Escritos de juventud*, *op. cit*., pp. 491-492.

Nuestra cultura se ha desarrollado en el debate por construir una síntesis entre racionalismo y Romanticismo en cualquier sentido que sea. La comprensión de cualquier objeto de la cultura se debe ubicar en el marco de esta oposición, debe rendir cuentas frente a esta polémica, debe resolverla de alguna forma. Y una exigencia similar podemos hacer al pensamiento de Zuleta. Con su doble valoración del pensamiento y del "mal": ¿cómo se ubica Zuleta en este debate?

Racionalismo, moralismo y Romanticismo

La sustentación de valores y de ideales, y la valoración absoluta del pensamiento en el marco de un debate con el racionalismo clásico —que se asume a la vez como punto de partida y como objeto de crítica—, son dos proposiciones que nos plantean varias alternativas de interpretación de la obra de Zuleta, que se deben tener en cuenta como referencia inicial para precisar la especificidad de su orientación intelectual. Su presentación nos puede servir, además, de "antesala" para desarrollar el problema de la "valoración del mal" que, en la "Presentación" de este libro, hemos considerado la contrapartida de su afirmación del ideal y del pensamiento frente a la vida.

La tesis que hemos querido sustentar en este ensayo de interpretación de su obra es que si queremos identificar el significado de sus preocupaciones éticas y la orientación fundamental de su trabajo tendríamos que entender que su pensamiento se desarrolla en la polarización que construye entre dos posiciones extremas: por una parte, la afirmación del ideal y del pensamiento frente a la vida —la tendencia a la "construcción de ideales y de mundos posibles", y el reconocimiento del pensamiento como un valor absoluto—; y por otra, el afán de asumir el punto de vista de la vida frente al ideal y al pensamiento. A este segundo polo lo hemos denominado metafóricamente la "valoración del mal", siguiendo la huella de los poetas del siglo XIX. Esta confrontación define

el espacio fundamental de la "encrucijada de dificultades" en que se desarrolló su vida y su pensamiento. Su obra, como ya lo hemos mostrado, se construye en la confrontación entre ambos extremos. Algunas veces se polariza en un sentido u otro; en otros momentos intenta encontrar una mediación o una síntesis.

¿Con la reivindicación del modelo clásico del pensamiento racional, como fundamento de su actividad intelectual, podríamos acaso afirmar que con Zuleta nos encontramos frente a una especie de "filósofo ilustrado" de nuevo tipo, heredero directo de la orientación filosófica del Siglo de las Luces, o con el defensor a ultranza de un "racionalismo ingenuo", que desconoce la crítica al significado y al lugar relativo de la razón en la génesis de las conductas humanas desarrollada en los dos últimos siglos por diversos pensadores y escuelas de pensamiento?

Importantes pensadores han desconocido simplemente la crítica a los valores de la Ilustración, que se ha desarrollado desde muy diversas perspectivas, y se han empeñado en defender a ultranza un modelo "racionalista" que declara irracional (e incluso "reaccionario") todo lo que no se acoja a él. Georg Lukács, en su libro *El asalto a la razón*, ha reconstruido la polémica filosófica de los dos últimos siglos en términos de la oposición entre "racionalismo" e "irracionalismo", arrojando a las "tinieblas exteriores" todo aquello que, en su opinión, no cabría en las coordenadas de la filosofía ilustrada (Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Weber, etc.) y de la cual el marxismo sería un heredero directo. El positivismo lógico, a su manera, reivindica la ciencia como instrumento para erradicar los "prejuicios irracionalistas", los "fanatismos ideológicos" con todas sus consecuencias y como criterio único y fundamental de prueba para medir la validez de cualquier tipo de pretensión ideológica. La ciencia ocuparía así el lugar que correspondía a la razón en el modelo del siglo XVIII. Ambas posiciones coinciden "extrañamente", y desde la "omnipotencia" de la

razón así entendida pueden denunciar todo aquello que no concuerda directa y explícitamente con el "modelo" como "una reacción contra el progreso".

¿Con la reivindicación de una primacía de la ética nos encontramos en Zuleta simplemente frente a un "moralista ingenuo" que afirma las normas como un valor absoluto, como un punto de referencia que le sirve de patrón de medida a partir del cual valorar los comportamientos, sin preguntarse por el ser o la estructura misma de esos comportamientos?

Para el "moralista ingenuo", la solución del drama humano depende de la existencia de la norma; la presencia del conflicto no tiene otra explicación que el precario desarrollo de un sistema normativo. De esta manera, no existe una preocupación por indagar las razones por las cuales se produce un comportamiento en tensión con las normas, porque su ausencia es la respuesta que de antemano lo responde todo. Este es el sentido que tiene el concepto de anomia en sociología: los "problemas sociales" existen porque hay un "vacío de normas", porque no se han desarrollado las reglamentaciones suficientes; en el momento en que esto ocurra, la integración y el consenso reemplazarían el caos y el conflicto. Por fuera del ámbito definido por las normas no existe espacio legítimo de reflexión.

¿Con la tendencia a construir "ideales y mundos posibles" nos encontramos en Zuleta con la figura de un "poeta romántico", que define su vida como una afirmación absoluta e incondicionada del ideal, sin referencia a condiciones concretas de su realización, por fuera del mundo empírico, en la "ilusión del sueño", como ocurre con algunos pensadores o artistas de comienzos del siglo XIX?[5]

En el marco de la reacción romántica contra la Ilustración que se produce en el siglo XIX, a pesar de la gama compleja y

---

[5] Véase Marthe Robert, *Novela de los orígenes y orígenes de la novela*, Madrid, Taurus, 1973, Segunda Parte, II, "Regiones sin nombre y paraísos perdidos", pp. 87-107.

diversa de posiciones que allí se pueden encontrar, no deja de existir quien afirme el "carácter incognoscible de lo vivido" y el rechazo de la razón como forma superior de conocimiento. En oposición al Iluminismo, no se trataría solamente de proclamar la primacía de la acción, del afecto o del deseo sobre el pensamiento, como hacen por ejemplo Marx o Freud, sino de declarar que la existencia humana es por definición refractaria a cualquier consideración acerca de su sentido, hasta el punto de excluirla por completo de todo tipo de investigación, o de afirmar "un principio o fuerza vital especial" frente al cual solo sería posible un conocimiento directo en el plano de la vivencia inmediata.

Al considerar el conjunto de la orientación intelectual de Zuleta queremos sustentar la idea de que es difícil considerarlo simplemente como un heredero directo de la herencia intelectual de la Ilustración, como un "racionalista o un moralista ingenuo" o un "poeta romántico". En Zuleta no encontramos de manera alguna la reivindicación del "irracionalismo" en cualquiera de sus formas, y no es del caso discutir más este aspecto que ya hemos presentado ampliamente al comienzo del capítulo tercero. Zuleta no acepta más conocimiento teórico que el racional, y sobre la base de este presupuesto se encuentra en su obra un intento por establecer los términos del debate entre el racionalismo y sus críticos.

El significado de los autores

La presentación tanto del segundo "polo" de su pensamiento, que hemos denominado "la valoración del mal", como del debate que construye con las condiciones del pensamiento, nos enfrenta con una serie de dificultades para la interpretación de su obra ya que no contamos con textos suyos, sobre todo escritos, donde explícitamente exponga unos puntos de vista que sean suficientes para desarrollar nuestra idea. No obstante, creemos que sí es posible encontrar allí un pensamiento

característico, apelando a un minucioso trabajo de lectura y de interpretación. Por tal motivo, las ideas que presentamos a continuación son el resultado de un detallado trabajo de exégesis de sus conferencias.

Cuando profundizamos en los grandes temas del pensamiento de Zuleta, y definimos los términos de oposición que constituyen la "encrucijada de dificultades" alrededor de la cual construyó su actividad intelectual, podemos observar cómo, detrás de los problemas en que se debate reiteradamente, y justo a causa de su casi generalizado carácter exegético, se encuentra la presencia innegable de una serie interminable de filósofos, escritores, artistas, etc. El mundo de Zuleta estaba habitado por un sinnúmero de "personajes ideales", todos ellos cargados de profundas y diversas significaciones culturales.

No hay que desconocer que fueron muchos los autores que tuvieron una presencia significativa en su pensamiento, y que sería supremamente difícil llevar a cabo la reconstrucción caso por caso. Por lo demás, el proyecto posible y legítimo de elaborar una biografía intelectual cuyo objeto sea trazar a grandes rasgos las principales líneas de evolución de su obra, el desarrollo progresivo de sus temas, de sus intereses e influencias, ha sido ajeno a nuestra intención en este libro. Hemos preferido optar por una interpretación de las orientaciones fundamentales de su pensamiento, para de esta manera ir constatando progresivamente, capítulo por capítulo, la presencia de ciertos autores especialmente significativos.

Desde el punto de vista de la sustentación de la tesis que nos proponemos desarrollar aquí, habría que resaltar que, al lado de Kant y de los grandes representantes del racionalismo clásico, nos encontramos también en los textos y conferencias de Zuleta con la reiterada referencia a todo un grupo de autores del siglo XIX y XX que, ubicados en una orilla totalmente opuesta, representan una insurrección intelectual y vital contra los valores del racionalismo.

Se trata de todos aquellos filósofos, historiadores, poetas, antropólogos —sobre todo del siglo XIX— que frente al ideal de una ética racional, con pretensiones de universalidad y necesidad, especialmente representada por Kant, subrayaron el "elemento irracional", dignificaron la pasión, el error, la imperfección, el sueño. Hombres desarraigados, dominados por una pasión y que además escriben "no a pesar de sus problemas o de sus vicios sino a causa de ellos". Lugar prioritario habría que otorgar a Baudelaire —que elabora incluso su propio "manifiesto"[6]— y a Dostoievski, en todo lo que significaron como representantes de la "revolución del mal" en el siglo XIX. También podríamos considerar a Poe, a Kafka y a muchos otros literatos y pintores que ubicaron su trabajo en un proyecto de insurrección vital y cultural contra la Ilustración o que, al menos, reelaboraron críticamente sus presupuestos.[7] La figura de Freud en toda su complejidad tendría una presencia en este contexto.

A mitad del siglo XIX, Baudelaire significa una revolución fundamental con respecto al racionalismo del siglo anterior y a sus códigos estéticos. Siguiendo la interpretación de Max Weber, desde mediados de este siglo sabemos "una verdad vieja pero vuelta a aprender" de que "algo puede ser sagrado, no solo aunque no sea bello, sino porque no lo es y en la medida en que no lo es". De manera similar, "también sabemos que algo puede ser bello, no solo aunque no sea bueno, sino justamente por lo que no lo es". E igualmente, "algo puede ser verdadero aunque no sea ni bello, ni sagrado, ni bueno". Y el poeta francés es para Weber el mayor representante de esta "revolución".[8]

---

6 "Al lector", poema que encabeza *Las flores del mal*.

7 Sobre todos estos autores existe la transcripción de ciclos de conferencias que esperan por una publicación.

8 Max Weber, "La ciencia como vocación", en *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 1972, p. 216.

Baudelaire es para Zuleta una referencia fundamental. En una larga entrevista lo presenta como uno de los grandes maestros que deberían inspirar la educación.[9] En él encuentra un hombre que ha convertido en poesía lo que no era considerado de primer orden en el rango de los códigos estéticos clásicos; pero, sobre todo, y apelando a sus propias palabras, un tipo de "identificación" particular con todo aquello que estaba al margen del racionalismo. En su poesía tienen un lugar privilegiado las viejecitas, los alcohólicos, los viciosos, el vino e, incluso, lo detestable y desagradable, como la "carroña", a la que dedica uno de sus poemas. De esta manera, Baudelaire significa la presencia de un nuevo código estético en la cultura, que irrumpe y adquiere con él carta de ciudadanía. Y, en este sentido, el poema *Al Lector* que figura como referencia inaugural de *Las flores del mal*, y que el propio Zuleta tradujo, es una clara manifestación de esta transformación profunda:

> La estulticia, el error, la codicia, el pecado
> minan nuestros espíritus, trabajan nuestros cuerpos
> y, como los mendigos viven de sus lacerias
> nosotros nos nutrimos de los remordimientos.

Al lado de Baudelaire, una de las más importantes referencias de la vida de Zuleta es su gran amor por la figura suprema de esta "revolución del mal", que es Dostoievski. La vida misma de Dostoievski es ya de por sí tormentosa: es un hombre dominado por la pasión del juego, que escribe libros para venderlos y saldar sus deudas; es un hombre rebelde, y como tal estuvo en Siberia acusado de pertenecer a grupos anarquistas rusos de la primera mitad del siglo. Frente a un pelotón de fusilamiento le fue perdonada la vida: ¿qué experiencia tiene de la vida un hombre que supo que iba a morir?, se preguntaba Zuleta,

---

[9] Estanislao Zuleta, "La educación un campo de combate", en *Educación y democracia. Un campo de combate*, *op. cit.*, pp. 64-66.

porque después de 1857 sus libros ya no son los mismos. Es un hombre dominado por la epilepsia, que según la opinión de Freud, no es otra cosa que la expresión del sentimiento de culpa fundamental que "manejaba" su vida; es un hombre profundamente dominado por el "autodesprecio", que difícilmente puede desprenderse del deseo de encontrar un tercero en la vida de la mujer que ama, para odiarlo, pero también para rechazarse a sí mismo a través de él en un movimiento simultáneo de agresividad y autodestrucción; pero también es un artista que escribe *Los hermanos Karamazov* para "escapar" a la figura de un padre arbitrario y poco reconocedor de la norma.

Dostoievski, como Baudelaire, significa para Zuleta un tipo particular de "identificación" con la figura de un "otro" en las más diversas formas: produce su primera obra en primera persona del femenino; escribe desde la posición del amante, del loco, del criminal, de la prostituta, del anarquista, del monje, del parricida, del paranoico, del "eterno marido", etc. Y si nos atenemos al juicio de Freud, tiene un puesto en la literatura "poco detrás de Shakespeare", y "el episodio del Gran Inquisidor es una de las cimas de la literatura mundial".[10] Poco o nada entendemos de la vida, la obra y el pensamiento de Zuleta si no tenemos en cuenta el significado fundamental que allí tiene la literatura del escritor ruso.

Dostoievski escribía sus libros en abierta e intencional disputa con Kant, a quien cita incluso con referencias directas, y a quien busca oponerse con todos los instrumentos de la novela y de la sátira. A este respecto afirma en las *Memorias del subsuelo*:

> …cuando más capaz me sentía de comprender las exquisiteces de *todo lo bello y lo sublime*, [...] sucedíame perder toda conciencia y cometer actos reprobables... Actos que... Actos que

[10] Sigmund Freud, "Dostoievski y el parricidio", en *Obras completas*, tomo III, *op. cit.*, p. 3004.

todo el mundo comete, sin duda..., pero que yo había de cometer precisamente en el instante en que más claramente comprendía que no se deben cometer. Cuando más admiraba yo *lo bello y lo sublime*, más profundamente me hundía en el cieno y más se me desarrollaba esa facultad de encenegarme. Lo peor era que esto no me ocurría por casualidad, sino como si yo hubiera pensado que absolutamente debía ser así.[11]

Se trata indudablemente de una clara referencia al imperativo categórico kantiano, que convierte en objeto de burla y de sarcasmo.

Edgar Allan Poe es otra referencia esencial de Zuleta. Y es también un hombre dominado por una pasión, la del alcohol —murió en una calle de Nueva York en pleno *delirium tremens*, después de haber rechazado el apoyo del presidente de Estados Unidos—, y con una dificultad fundamental de relación con la mujer, que su talento logró traducir en una de las más bellas alegorías a la figura femenina (*Berenice*, *Morella*, *Eleonora* y *Ligeia*). Poe convierte, pues, sus problemas en "instrumentos" para desarrollar una de las mejores prosas del siglo XIX en las letras inglesas.

Franz Kafka tiene una significación en la obra de Zuleta, casi tan importante como la de los otros autores mencionados, a partir de tres temas: el desarraigo, la culpa y la reflexión sobre el sentido de la ley. Kafka era hijo de una familia de comerciantes judíos, con cultura alemana, pero vivió toda su vida en Praga, en un medio que nunca pudo reconocer como propio; no era, pues, ni checo, ni alemán, ni judío. Su sentimiento de "no pertenencia" constituye uno de los fundamentos vitales de su obra y el punto de partida de una de sus más preciadas aspiraciones: ser alguien cualquiera (pero ser), pertenecer a una

---

[11] Fedor Dostoievski, *Memorias del subsuelo*, en *Obras completas*, tomo I, Madrid, Editorial Aguilar, 1975, p. 1457.

comunidad, a una patria o a un grupo humano que comparta los mismos valores y le dé a las palabras los mismos significados.

Un desarraigo fundamental preside toda la obra de Kafka, y el drama de la identidad adquiere así una importancia decisiva: un "monstruoso insecto" que debe ensayar una forma nueva de relación con lo que siempre le había sido familiar (*La metamorfosis*); un agrimensor que ofrece sus servicios en un medio en que nadie sabe para qué sirve un tipo así (*El Castillo*); un gorila que quiere ser hombre (*Informe para una academia*). En los *Diarios* se puede ver claramente la incomunicación profunda que experimenta con las ideas, los valores y los supuestos de quienes lo rodean: "Nos llamaban. Era maravilloso. Nosotros todos, las gentes más diversas, nos levantamos y nos reunimos delante de la casa...". Pero mientras todos disfrutaban del paseo y del regocijo general, la distancia infranqueable y la soledad se imponían... Para adaptarse, para no sentirse excluido, para unir "su voz a la del coro", hubiera necesitado una preparación de dimensiones considerables: su educación, su origen, incluso su mismo desarrollo físico hubieran tenido que ser diferentes. Y con los años la conciencia de su extrañamiento se acrecienta.

El segundo gran tema de Kafka es el sentimiento de culpa que convierte en objeto privilegiado de su investigación literaria y que lo conduce por su propia lógica al problema del sentido de la ley. Su obra se podría interpretar como un intento de descifrar el sentido de la culpa en todas sus dimensiones. ¿De dónde procede un sentimiento que no lo justifica ninguna situación externa? Por ello, *El proceso* comienza con una desconcertante constatación: "Seguramente se había calumniado a José K., pues sin haber hecho nada malo fue detenido una mañana". La ley y la culpa constituyen, pues, constantes temas de reflexión de su obra. Kafka, dice Zuleta, "supo expresar a través de unas obras inmortales", elementos centrales que definen "la modernidad" en la que aún vivimos, y su lectura debe estar inspirada por "la pasión de entender cuáles son los dramas de nuestra propia vida".

¿Qué busca en estos personajes un hombre como Zuleta, enamorado de una ética, como la kantiana, que no tiene en cuenta el deseo, la pasión, el afecto? ¿Qué significa en su obra la presencia simultánea de autores tan diversos e, incluso, contradictorios? ¿Por qué los ha elegido como objeto privilegiado de sus preocupaciones intelectuales? ¿Por qué son tan necesarios a la economía de su pensamiento? ¿Por qué perspectivas tan disímiles, como Kant y Dostoievski, por ejemplo, se convierten en referencias privilegiadas al mismo tiempo? ¿Cómo es posible apreciar al mismo tiempo, y con una intensidad similar a autores tan diversos y tan opuestos? ¿Cuáles son las condiciones de la "elección [intelectual] de objeto", como decimos en psicoanálisis, que convierten a estos autores en referencias privilegiadas para elaborar sus reflexiones?

No olvidemos que su obra, como lo señalábamos al principio de este libro, está altamente determinada por un compromiso con la vida personal y, en este sentido, los pensadores o artistas que tuvieron una presencia significativa en su actividad no son solo referencias externas, comprensibles en el plano estricto de las ideas sino que, en términos de una posible biografía personal, deben ser considerados como personajes ideales profundamente impregnados de una carga afectiva, como cualquiera de sus amigos o contertulios pudo comprobarlo. En otros términos, habría que afirmar que estos autores, más que figuras intelectuales, son "proyecciones imaginarias" que expresan "series de identificaciones" que representan para él un fundamento esencial de su actividad vital e intelectual. Es, pues, como "modelos identificatorios", con toda la ambivalencia afectiva de aprobación y crítica que ello conlleva, que debemos interpretar el papel que representan en su vida, y la manera como se convierten en invaluables patrimonios intelectuales.[12]

---

[12] Esta interpretación está inspirada en el análisis que lleva a cabo Lacan del sueño de la inyección de Irma, que es el "sueño inaugural" de la *Interpretación de los sueños*. Véase Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre II, Le moi dans la théorie*

Podríamos decir, parafraseando el psicoanálisis, que para tratar de descifrar la manera como se privilegian unos pensadores sobre otros, o unos temas sobre otros, tenemos que comenzar por entenderlos como un "amor de su vida", como una forma de "elección (intelectual) de objeto".

Sin embargo, constatar la presencia y el significado de estos autores nos conduce a la necesidad de escoger entre dos alternativas. Podríamos pensar que el interés simultáneo por autores contradictorios o de orientaciones tan heterogéneas no es otra cosa que el resultado simple de una yuxtaposición de carácter circunstancial. En este caso, no tendríamos nada que interpretar. Este argumento, sumado a la falta de referencias escritas, es lo que lleva a muchos a afirmar que el intento de interpretar el pensamiento de Zuleta es un esfuerzo vano. En el mejor de los casos, se trataría de un excelente difusor de autores y de teorías o de un inductor a la cultura de excelsas cualidades, pero carente de un pensamiento propio.

O partimos de la hipótesis de que la heterogeneidad y la contradictoriedad en la elección de estos autores corresponden a una comunidad implícita que existe o puede existir entre ellos, o que el propio Zuleta elabora. En este sentido, debemos entonces indagar por el tipo particular de síntesis que es posible encontrar detrás de la escogencia de autores tan disímiles, y con orientaciones tan contradictorias. Se trataría, entonces, de reconstruir el debate intelectual que se encuentra detrás de la valoración simultánea de unas figuras intelectuales ubicadas en polos opuestos de la cultura. Si logramos entender esta aparente contradicción, podemos descifrar el núcleo fundamental del pensamiento de Estanislao Zuleta.

---

de Freud et dans la technique de la psychanalyse, *op. cit.*, capítulos XIII y XIV, pp. 177-203.

La importancia otorgada por Zuleta al conjunto de autores que hemos abarcado bajo el común denominador de una "insurrección vital e intelectual contra la Ilustración", nos pone de presente una dimensión fundamental de su pensamiento que vamos a llamar, en términos figurados, la "valoración positiva de la enfermedad", entendiendo "enfermedad", no en su acepción inmediata y directa, sino en el sentido metafórico de dificultad, tal como aparece expuesta esta idea en el *Elogio de la dificultad*. La "valoración positiva de la dificultad" se refiere entonces a la afirmación de los problemas y de las dificultades, no como situaciones circunstanciales, obstaculizadoras de cualquier forma de realización y, por consiguiente, dignas de todo rechazo, sino como "forma de reconocimiento", como "reja del arado", como referencia a partir de la cual es posible construir la vida y como instrumento para hacer el mundo y obtener resultados valiosos en la cultura.

En la mayor parte de las éticas racionalistas encontramos, por lo general, una contraposición entre la pasión, entendida como "alteración", "perturbación" o "conmoción" del ánimo, y la razón, cuya misión sería "controlar" o "excluir" a la primera, para darle al espíritu su libertad. La "pasión" aparece entendida, por consiguiente, como un estado que debe ser eliminado o superado por la razón. Para los estoicos, seguir a la naturaleza equivale a seguir a la razón, porque las pasiones están en contra de la naturaleza. El mal proviene de todo lo que es contrario a la razón, es lo que destruye y perturba el equilibrio. La felicidad se alcanzaría precisamente en el combate "contra las fuerzas de la pasión que producen la intranquilidad". Y no olvidemos que el estoicismo, más que una escuela circunscrita a unas épocas determinadas de la cultura, es una constante histórica en el pensamiento occidental.[13]

---

[13] Desde el punto de vista de la "valoración absoluta del pensamiento", que

La "valoración positiva de la enfermedad", expresada en los términos que utiliza Thomas Mann para referirse a Freud, significa, por el contrario, que "un espíritu solo es verdaderamente fuerte cuando ha tenido la experiencia de la enfermedad", y "solo la experiencia de la enfermedad hace posible la vida".[14] Esta es la lección del psicoanálisis y de todos aquellos autores de los siglos XIX y XX que representan la "revolución del mal" a que hemos hecho mención. Freud renuncia a cualquier tipo de elucubración abstracta, que no esté mediada por referencia a situaciones humanas concretas definidas en su "patología" y, a diferencia del estoicismo, rechaza cualquier afirmación de un ideal ético que no se base en los "datos" que la vida concreta proporciona, como es el caso de su crítica a los ideales marxistas, tal como la presenta en *El malestar en la cultura*.[15] La "pasión" y la "enfermedad" —metafóricamente hablando— serían entonces los instrumentos con los que hay que contar, y los presupuestos de que hay que partir, para la realización de los objetivos fundamentales del espíritu y de la cultura. Su negación o su desconocimiento constituyen el fundamento de la construcción de utopías cuyo valor como inspiración para la acción es significativamente menor ya que desconocen el sustrato afectivo fundamental de la vida humana.

La "valoración positiva de la enfermedad", que es sin lugar a dudas un componente central de la actividad intelectual de

---

analizamos en el capítulo anterior, habría que decir que la posición de Zuleta era claramente la de un estoico.

14 Thomas Mann, "Freud y el porvenir", en *Obras completas*, tomo III, Barcelona, Plaza y Janés, 1968.

15 "No es de mi incumbencia la crítica económica al sistema comunista; no puedo indagar si la abolición de la propiedad privada es oportuna y ventajosa. Pero puedo discernir su premisa psicológica como una vana ilusión. Si se cancela la propiedad privada, se sustrae al humano gusto por la agresión uno de sus instrumentos; poderoso sin duda, pero no el más poderoso". Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, en Néstor Braunstein (compilador), *A medio siglo de* El malestar en la cultura *de Sigmund Freud*, México, Siglo XXI Editores, 1981, p. 78.

Zuleta, se ha prestado a interpretaciones simplificadoras e incluso caricaturescas de su pensamiento. Con esta idea no se trata de afirmar que la condición para la creación artística, filosófica o intelectual en general sea la existencia en un determinado individuo de una cierta "anomalía" en su personalidad. A nadie se le debe ocurrir que Zuleta fuera lo suficientemente ingenuo como para afirmar que pueda existir una relación de dependencia causal directa entre la enfermedad, en el sentido estricto de la palabra, y la posibilidad de una "sublimación" de los problemas que se traduzca en resultados valorados culturalmente. De hecho, en el libro *Thomas Mann, la montaña mágica y la llanura prosaica*, se opone duramente a los que atribuyen a este escritor alemán la idea de que la enfermedad desarrolla por sí misma un espíritu creativo y considera esta posición como un determinismo vulgar, que no duda en considerar como "una teoría bastante burda".[16] Queremos, pues, descartar desde el principio la suposición de que la "valoración positiva de la enfermedad", que definimos como una de las orientaciones fundamentales del pensamiento de Zuleta, se refiere a este tipo de interpretación. Freud lo dice claramente en su estudio acerca del presidente Wilson, que ya hemos citado:

> Las grandes obras coinciden muy a menudo con anomalías psíquicas hasta el punto de que nos podemos sentir tentados a

---

[16] Estanislao Zuleta, *Thomas Mann La montaña mágica y la llanura prosaica*, *op. cit.*, pp. 236-238. Dada la inmensa capacidad de convocatoria que tenía Zuleta, a su alrededor confluían muchas personas o se formaban muchos grupos que asumían su pensamiento como parte de su mentalidad individual o de grupo. Y en estas condiciones se producía lo que podríamos denominar un "zuletianismo vulgar", una de cuyas ideas básicas era precisamente aquella de que para producir algo valioso en la cultura "había que estar mal en la vida", porque solo así existían condiciones para escribir y desarrollar el arte y la filosofía. Se trataba, por lo demás, de una interpretación muy religiosa de su influencia, con base en una idea de culpa y sufrimiento, que a mí en particular me era imposible compartir. El propio Zuleta también caía en esta "trampa" de cuando en cuando y participaba de esta "apología del sufrimiento".

> creer que son inseparables. Esta suposición, sin embargo, está en contradicción con el hecho de que, en todos los campos de los esfuerzos humanos, se encuentran hombres eminentes que cumplen las exigencias de la normalidad.[17]

Entre los resultados culturales valiosos del trabajo de un hombre, y su "patología", existen una serie de "mediaciones" fundamentales, que son las que en última instancia determinan su trabajo, una de las cuales es precisamente el talento, que es "la cosa peor distribuida que hay en el mundo". Un tema vital del trabajo de Zuleta fue precisamente la indagación por las condiciones que hacen posible la creación cultural, en contra de la idea de Freud que declaraba el talento como un problema ante el cual "el psicoanálisis debía rendir sus armas". Trataremos entonces de presentar la manera específica como este criterio inspira su pensamiento.

La mejor demostración de la presencia en su obra de esta dimensión de su pensamiento es una inquietud implícita de saber cómo un hombre, a partir de unas condiciones vitales dadas, llega a producir una obra, que no se realiza propiamente "a pesar" y en contra de sus problemas y de sus condiciones de vida —como diría el "estoicismo"— sino precisamente "a causa" de ellos y convirtiéndolos en herramientas fundamentales para la elaboración de su trabajo. Aunque muchas veces presenta este criterio como parte de la obra de un autor determinado, queremos demostrar, por el contrario, que se trata de una pregunta que se refiere a una indagación por la manera como el pensamiento o el ideal ético se inscriben en las condiciones de la vida, que no es otra cosa que el desarrollo específico de sus preocupaciones fundamentales por la ética y el pensamiento.

---

17 Sigmund Freud y William C. Bullit, "Introduction", en *Le Président Thomas Woodrow Wilson*, *op. cit.*, p. 22.

Dostoievski tiene para Zuleta un inmenso significado como una de sus más importantes influencias para la elaboración de una "concepción positiva de la enfermedad". El temor obsesivo contra la enfermedad que encontramos en Kant contrasta con la manera como Dostoievski la reivindica, como metáfora, y expresa de ella de manera inequívoca una valoración positiva e irónica:

> Soy un hombre enfermo... Soy malo. No tengo nada de simpático. Creo estar enfermo del hígado, aunque, después de todo, no entiendo de eso ni sé, a punto fijo dónde tengo el mal. No me cuido, ni nunca me he cuidado, por más que profeso estimación a la Medicina y a los médicos, pues soy sumamente supersticioso, cuando menos lo bastante para tener fe en la Medicina.[18]

Dostoievski, como ya lo hemos observado, representa para Zuleta, a partir de los mejores instrumentos de la cultura, la expresión suprema de la oposición intelectual y vital contra el racionalismo. Y a través de una exégesis de la obra de este autor desarrolla una investigación sobre el significado del pensamiento frente a las condiciones concretas y contradictorias de la vida. Según su interpretación, la obra de Dostoievski se podría definir a partir de una pregunta, que es a la vez uno de los aspectos esenciales de la orientación intelectual del propio Zuleta: ¿se puede vivir a partir de una teoría? "¿Soy yo capaz de vivir de acuerdo con lo que pretendo pensar?" Todos sus personajes tienen una teoría sobre algo (el amor, la libertad, la religión, el éxito y muchos otros), "y Dostoievski les pregunta a todos: ¿se puede vivir así? ¿Se puede envejecer así? ¿Se puede morir así? ¿Se puede amar así?".

> Toda su obra, al fin y al cabo no fue otra cosa que la refutación sistemática, progresiva, psicológica, íntima de que no se puede

---

18 Fedor Dostoievski, *Memorias del subsuelo*, *op. cit.*, p. 1455.

> vivir según una teoría abstracta, metafísica, filosófica de la vida. La maravilla burlona que se esconde detrás de cada página de Dostoievski, él la enunció una vez así: "Esta fórmula, señores, de dos más dos igual cuatro, no es la vida sino el comienzo de la muerte".[19]

Detrás de la "valoración positiva de la enfermedad" hay, pues, una pregunta por la relación entre la vida y el pensamiento, un intento de ver el pensamiento desde las condiciones de vida. Su concepción del pensamiento está claramente diseñada a partir de una referencia tanto a las exigencias de la investigación sexual infantil como a la forma de proceder de una relación analítica, en las cuales la propia vida personal es el objeto mismo de la "reflexión". Una de las más peculiares orientaciones en sus investigaciones es la indagación por la forma como el pensamiento se construye con los "instrumentos" y desde las condiciones que ofrece la vida. François Roustang ha señalado, en un notable ensayo, que el psicoanálisis solo es posible en condiciones de extrema necesidad. Zuleta firmaría, sin condiciones, este tipo de exigencia:

> …para que la técnica de la asociación libre pueda ser la ocasión para escuchar los sueños, los fantasmas, los hallazgos, [...] [es necesario] [...] que el analizando haya alcanzado la frontera de lo soportable, que la vida ya no sea posible para él con ese grado de sufrimiento o de impotencia, que ya no tenga nada qué perder, es decir, que haya perdido toda esperanza en lo que podía o sabía antes. La proximidad de la muerte, [...] prepara el oído a lo inaudito, no solamente porque ya no tiene nada de qué asombrarse, sino porque los sueños, los fantasmas o los encuentros se rescatan del horizonte de la muerte... [...] la proximidad del hundimiento exige arriesgarlo todo... [...] cuando todo está

19 Estanislao Zuleta, *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, pp. 323-324.

sumergido en la angustia y la confusión, ¿de dónde surge a la inversa el furioso deseo de salir de allí?[20]

Se podría objetar la idea de convertir la relación analítica en el modelo del pensamiento con el argumento de que lo que sucede allí no es asimilable en estricto sentido a un proceso de pensamiento; pero es necesario constatar que esta experiencia es una de las referencias a partir de las cuales Zuleta construye su concepción fundamental del pensamiento. Sin embargo, el problema estaría no solamente allí, sino también en la manera como generaliza y hace extensiva su concepción del pensamiento, del ámbito en que la elabora, a otros campos diversos bastante alejados de su preocupación inicial. Para Zuleta, el "ideal del sabio" no es propiamente la ataraxia, entendida como "equilibrio" entre el "alma" y el "cuerpo", o entre la razón y la pasión, que muchos filósofos han considerado como el ideal del conocimiento, y que para muchos de ellos no es solo una meta por alcanzar sino una realidad efectiva de su conducta vital, independientemente de si el objeto de su reflexión, por sus características mismas, es "neutral" frente a sus condiciones de vida o susceptible de conmocionarlas.

Sus estudios sobre Poe ponen de presente la forma como la impotencia y el alcoholismo no son gratuitos, sino componentes fundamentales para la elaboración de sus cuentos y poemas. Difícilmente un hombre produce una idealización de la figura femenina hasta el extremo de la que presenta Poe en sus cuentos *Berenice*, *Ligeia*, *Morella* y *Eleonora*, sin la mediación de su impotencia sexual; en Baudelaire, por el contrario, la mujer aparece como una figura asequible al amor sexual, al deseo y a la sensualidad. En el estudio de otros autores también se expresa en Zuleta un marcadísimo interés por el estudio de sus vidas, aun en el plano más íntimo, y sobre la base de la idea

---

[20] François Roustang, *...Elle ne le lache plus*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 210.

de que dicho trabajo es indispensable para la comprensión de sus obras, aunque el verdadero sentido sea otro, como ya lo hemos definido.

La "valoración positiva de la enfermedad" está muy presente en la lectura de Freud. Zuleta apreciaba especialmente *El Malestar en la cultura*, un libro que un gran sector de los psicoanalistas contemporáneos ha relegado a un segundo plano. Y más en particular, tenía en alta estima aquello que se ha llamado el "pesimismo freudiano", es decir, la idea de que "el hombre es un ser con una especial vocación para el sufrimiento": el programa del principio del placer "es absolutamente irrealizable, las disposiciones del Todo —sin excepción— lo contrarían; se diría que el propósito de que el hombre sea 'dichoso' no está contenido en el plan de la Creación". Todo ello se podría expresar en la hermosa frase de Goethe que Freud hace suya: "nada es más difícil de soportar que una sucesión de días hermosos".[21]

Por este motivo, y en perfecta coherencia con este "pesimismo", Zuleta no puso el énfasis propiamente en la cura o en la adaptación, como objetivos por alcanzar en una terapia psicoanalítica —como ya lo hemos visto—, sino en la sublimación. Lo importante de una relación analítica es la forma cómo una persona puede llegar a convertir sus problemas y sus dificultades, o las precariedades de la construcción de su identidad, en instrumentos para producir, para trabajar o para hacer una obra, en el arte o en la filosofía.

La vida y el pensamiento de Zuleta son incomprensibles por fuera de la aspiración a que el ideal y el pensamiento sean determinantes de la forma de vida, como ya lo hemos afirmado repetidas veces; no obstante, cualquier tipo de aspiración a inscribir la vida en las condiciones de un ideal o en las exigencias del pensamiento debe partir del reconoci-

---

21 Véase Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, en *A medio siglo de* El malestar en la cultura *de Sigmund Freud*, *op. cit.*, p. 36.

miento de los "data" que ofrece la vida. Estas dos proposiciones constituyen la síntesis de lo que es su estilo peculiar de reflexión ética, y son uno de los núcleos esenciales de las exigencias que determinan su trabajo intelectual e, incluso, su vida práctica.

La polarización de su pensamiento entre los dos extremos de la afirmación del ideal —el imperativo categórico e incondicionado—, por un lado, y la "valoración positiva de la enfermedad", por el otro, nos permiten entender la importancia de dos temas fundamentales en su vida: la idealización y el autodesprecio. Sobre el primero existe un ensayo, que es una de las piezas más representativas de su labor intelectual, y al que ya hemos hecho mención repetidas veces. Sobre el segundo no sería extraño que se encontrara algún documento en sus papeles inéditos, así sea en forma de diario. Su interés tan marcado por el tema de "la idealización en la vida personal y colectiva", lleva claramente implícito, como subtexto, una preocupación por el autodesprecio.

Una vez más, hay que afirmar que el interés por los temas de la idealización y del autodesprecio está vinculado claramente a una reflexión sobre el pensamiento, bajo el supuesto de que "pensar por sí mismo" implica una elevadísima dosis de autocrítica y, por qué no decirlo, de autodesprecio. En este sentido, es importante subrayar una vez más la influencia de Dostoievski —a quien Zuleta apreció de una manera tan elevada que es difícil exagerar—, ya que las *Memorias del subsuelo*, una de sus más preciadas lecturas, constituyen una verdadera "enciclopedia" del autodesprecio. En uno de sus apartes el autor hace decir a su personaje: "Cierto que mis bromas son de bastante mal gusto, esquinadas, embrollonas, faltas de desparpajo. Pero se debe a que no me respeto. Decidme: ¿qué hombre, en plena posesión de su conciencia, podría respetarse?"[22]

---

[22] Fedor Dostoievski, *Memorias del subsuelo*, *op cit*., p. 1462.

El lector podrá, entonces, entender ahora de mejor forma, que la idea que se expresa en la frase "conocemos con nuestros problemas y no a pesar de ellos", que en el capítulo I de este libro consideramos como la síntesis suprema de la orientación de Zuleta en su trabajo en la filosofía, define uno de los más relevantes criterios de investigación que inspiran su trabajo intelectual.

El pensamiento frente a la disolución, el abismo y la muerte

La contraposición entre el pensamiento y el ideal, por una parte, y la vida, por otra, se puede ejemplificar en el tipo de función que Zuleta asigna al pensamiento frente al dolor, la tragedia y el sufrimiento. Tratar de elaborar una concepción del pensamiento teniendo como punto de referencia las condiciones de vida, tal como lo ilustramos en el apartado anterior, no se lleva a cabo sin el costo de "impregnar" la imagen misma del pensamiento, que se presenta en dos formas: en una dimensión simbólica y en una dimensión imaginaria.

En los ensayos "Tribulación y felicidad del pensamiento" e "Idealización en la vida personal y colectiva", la concepción del pensamiento racional es elaborada en oposición crítica con una noción de "pensamiento mítico", en un sentido claramente relacional y simbólico. Sin embargo, en otros textos y análisis encontramos una concepción del pensamiento puramente imaginaria (o "mítica" según su expresión), como contraposición a la disolución y la muerte, y en clara contradicción con la concepción eminentemente simbólica que aparece en los textos citados. La presentación de esta oposición permite ilustrar que su concepción del pensamiento está comprometida en el drama representado por los extremos contradictorios en que se inscribe su actividad intelectual; la "valoración del mal" llega hasta el punto de afectar su construcción de una

imagen del pensamiento que era precisamente una de sus más caras investigaciones.

El "pensamiento mítico", según la descripción de Zuleta, "toma momentos del pasado, los aísla del conjunto", los "separa de los antecedentes, las consecuencias y las circunstancias que le imponen su interpretación objetiva", de la totalidad articulada y la continuidad, y les confiere "un valor de emblemas, como si en ellos se contuviera la esencia de una relación, de una persona, o de una época de la vida". Podemos encontrar ejemplos de este tipo de construcción mítica con mucha frecuencia en la vida cotidiana, pero también en la vida colectiva, como es el caso del mito de la Revolución francesa, considerada como un momento fundador, un acontecimiento absoluto e intemporal que contendría en germen, dentro de sí, las claves de la historia posterior de Francia.

El pensamiento racional, según Zuleta, es por el contrario fundamentalmente relacional: "busca sostener la complejidad como tal en su diversidad articulada en lugar de desmembrarla en imágenes"; no se deja "limitar a un campo determinado y particular"; en contra de la unilateralidad de la imagen, trata de reconstruir una totalidad que relativice los momentos parciales, y los subordine a la lógica determinante del conjunto.[23] Como ya lo hemos expuesto exhaustivamente, para Zuleta pensar es totalizar, en el marco de una concepción dialéctica del pensamiento; y, así, el pensamiento aparece definido en términos de relaciones, como una instancia simbólica. La teoría de las falsas oposiciones y de las diferencias efectivas es igualmente un ejemplo del intento de elaborar una concepción simbólica del pensamiento; frente a la lógica excluyente de unos términos formulados en el marco de una permutabilidad simple, se trata de postular un tercer término, que redefina el sentido de los elementos comprometidos en la primera oposición. El

---

23 Véase Estanislao Zuleta, "Tribulación y felicidad del pensamiento", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, p. 25.

pensamiento no aparece definido, entonces, como una de las partes en conflicto, sino como una instancia alternativa por encima de ellas, que hace posible reconstruir la identidad de los "contendientes" y les da otro sentido.

Sin embargo, al lado de la descripción puramente simbólica del concepto de pensamiento, como una "instancia pacificadora", como un tercer término por encima de los componentes de la disputa, nos encontramos con otro tipo de definición, ya no conceptual, sino puramente imaginaria, en la cual el pensamiento aparece como uno de los partícipes de una lucha en la cual la ausencia de un elemento es la condición de la presencia del otro, en términos de una contraposición simple y excluyente con todo aquello que pueda significar amenaza de disolución, de abismo, de "mundo imaginario", de muerte o de angustia: la enfermedad, el autodesprecio, la comunidad alcohólica con todos sus ideales extremos, y todo aquello que hemos representado en la metáfora de la "revolución del mal". El pensamiento aparece, entonces, como un contraataque, como una defensa contra un peligro, según las propias expresiones que utiliza para definirlo.

Inolvidables en este sentido son sus interpretaciones de los cuentos de Edgar Allan Poe, *Un descenso al Maelströng* o *El hombre de la multitud*, en los cuales Zuleta convierte los "fantasmas" de la vida y de la obra del escritor en patrimonio propio. Entre las múltiples posibilidades de interpretación de estos cuentos, Zuleta resalta el hecho de que sus protagonistas, frente al peligro representado por el poder disolvente de la multitud, o por un gran abismo de agua que se traga todo cuanto puede, se defiendan del "ataque" a través del pensamiento, que es el que logra la separación y la distancia salvadora.

En *Un descenso al Maelströng*, la embarcación pesquera de tres hermanos es presa de un inmenso abismo de agua que, al activarse periódicamente, se traga todo cuanto está a su alcance (ballenas, un oso, troncos, embarcaciones) y lo devuelve a la superficie en su reflujo, convertido en astillas después de

azotarlo contra un fondo rocoso. Uno de los hermanos, en el vértigo del descenso por las paredes de agua del abismo, y con una profunda y "anormal curiosidad que había reemplazado el terror del comienzo", observa los objetos que flotan cerca de su barco, y se divierte incluso en "calcular sus respectivas velocidades en el descenso hacia la espuma del fondo", y en hacer conjeturas sobre su caída. Sobre la base de una prueba de "ensayo y error", elabora tres observaciones que le abren una esperanza:

> La primera fue que, por regla general, los objetos de mayor tamaño descendían más rápidamente. La segunda, que entre dos masas de igual tamaño, una esférica y otra *de cualquier forma*, la mayor velocidad de descenso correspondía a la esfera. La tercera, que entre dos masas de igual tamaño, una de ellas cilíndrica y otra de cualquier forma, la primera era absorbida con mayor lentitud.[24]

Y llega así a la conclusión de que lo mejor era aferrarse a un barril que, gracias a su morfología, y aprovechando el tiempo que faltaba para el reflujo del agua hiciera más lento su descenso y pudiera llevarlo de regreso a la superficie sin alcanzar el fondo, donde todos los objetos se volvían pedazos indefectiblemente. Una "deducción" lo salva de perecer, anotaba Zuleta.

En *El hombre de la multitud*, un hombre convaleciente mira hacia la calle por la ventana de un café el paso de los transeúntes "presurosos ante la puerta". Inicialmente observa la masa colectiva indiferenciada, pero en un segundo momento se interesa por los detalles "de figuras, vestimentas, apariencias, actitudes, rostros y expresiones". Clasifica y describe minuciosamente las figuras: los amanuenses, los empleados superiores, los jugadores profesionales, los *dandys* y los militares; los organiza

---

[24] Edgar Allan Poe, "Un descenso al Maelströng", en *Cuentos 1*, Madrid, Alianza Editorial, 1972, p. 155.

en términos de diferencias sociales; observa los cambios que se producen con la hora y la llegada de la noche; comienza luego a diferenciar los rostros individualmente para “leer la historia de muchos años en el breve intervalo de una mirada”, hasta que descubre un viejo que llama vivamente su atención, a quien persigue por más de veinticuatro horas por todas las calles de la ciudad, los recovecos más inmundos, las tiendas, los teatros, las callejuelas, hasta que por fin decide abordarlo y el viejo, sin reparar en él, reanuda su marcha.

Según la interpretación de Zuleta, un hombre se defiende a través del pensamiento, que clasifica y ordena, del poder disolvente de la multitud, del peligro de verse “arrastrado por la atracción de las configuraciones de gentes”, de “sentirse secretamente amenazado por tantas vidas desconocidas, llenas de secretos”, del temor a la despersonalización o a la pérdida de la unidad del yo. Tanto la multitud, como el abismo de agua, aparecen descritos en la narración de Poe en términos macabros y como sinónimo de angustia, muerte o disolución; pero el pensamiento que “deduce” o “clasifica” funciona como la instancia salvadora.

En estos mismos términos dramáticos presenta la manera como Cervantes escribió *El Quijote*, o Thomas Mann *Los Buddenbrook*, o Goethe el *Werther*. Cada uno de estos escritores “hizo sufrir a sus personajes el destino del que escapaba escribiendo sus obras”. Goethe, “en lugar de suicidarse después de que se hizo inminente el matrimonio de Carlota Kestner, escribió *Las tribulaciones del joven Werther*, e hizo suicidar a Werther, mientras establecía una nueva relación”. Cervantes, “a los 50 años, después de una vida fracasada, encarcelado, sin haber logrado ningún gran éxito, en lugar de oponerse a la muerte silenciosa por medio de una locura, la arroja fuera de sí y la pone a pasear por el mundo en *Don Quijote*”. Y Thomas Mann, por su parte, después de la muerte de su padre y del suicidio de sus dos hermanas, “no se entregó a la tentación de la muerte: dejó que se entregara Hanno Buddenbrook a

la fantasía musical y soñadora y a la enfermedad; él, en cambio, escribió una obra laboriosa y difícil, de mil páginas, *Los Buddenbrook*, la historia de su familia y de su vida".[25]

Hay que resaltar, pues, que el pensamiento aparece así en una oposición excluyente y simple frente a todo aquello que significa angustia y muerte, y no propiamente como una instancia tercera, abstracta, independiente y mediadora. Ello nos indica una vez más que el juego de oposiciones entre el racionalismo y la "valoración del mal", representa un drama de su pensamiento, y no es un resultado definitivo y concluyente.

La democracia como imperativo ético

En los últimos años de la vida, y debido a circunstancias personales o a la discusión general que se difunde en Colombia en ese momento, Zuleta se empeñó en desarrollar explícitamente una serie de ideas sobre la democracia y los derechos humanos, que aparecen presentadas ampliamente en el libro *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos*, y son tema prioritario de los últimos cursos dictados en la Universidad del Valle. Sin embargo, esta reflexión no puede ser considerada como una novedad en el conjunto de sus preocupaciones intelectuales, ya que estaba presente en su pensamiento desde el principio, como un corolario de su posición filosófica fundamental que, como lo hemos querido demostrar aquí, es una preocupación ética. Se ofrece explícitamente como reflexión sobre la democracia y los derechos humanos gracias a la coyuntura del momento, al final de los años ochenta.

Sobre la base de una interpretación global de su pensamiento, no limitada a las elaboraciones de los últimos años, se podría demostrar que la reflexión sobre la democracia se mueve en el marco de la contraposición entre los polos de su

[25] Estanislao Zuleta, "Thomas Mann: de las falsas oposiciones a las diferencias efectivas", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, p. 82.

pensamiento: la construcción de ideales y la valoración absoluta del pensamiento, de una parte, y la "valoración positiva de la enfermedad", de otra. En capítulos anteriores hemos mostrado que la elaboración de este tema se desarrolla en un debate con la posición de Marx, en la que aparecen contrapuestos los valores democráticos y los hechos de la sociedad de su época, y se lleva a cabo una crítica de los primeros a partir de los segundos. Hemos mostrado igualmente cómo Zuleta, en el marco de una "valoración absoluta del pensamiento", apela a un modelo racional de inspiración kantiana para la elaboración de una referencia ideal de lo que sería una relación social inscrita en un principio democrático, construida sobre la base de criterios racionales. Sobre estos dos aspectos, que son fundamentales para la elaboración del problema de la democracia en su pensamiento, no vamos a insistir de nuevo, pero el lector debe tenerlos presentes.[26] Queremos mostrar ahora la manera como está comprometido en esta reflexión el debate con la "valoración positiva de la enfermedad", que es el objeto de este capítulo.

La reflexión sobre la democracia que desarrolla Zuleta se construye en lo fundamental en un plano ético. De esta manera, la política no sería un capítulo aparte de la reflexión filosófica o un objeto exclusivo de una especialidad de las ciencias sociales; a contrapelo de la separación entre ética y política que se establece en la cultura a partir de la obra de Maquiavelo. El problema del poder y de la política vuelve a ser para Zuleta un capítulo de la ética, como en la versión clásica de Platón o Aristóteles y de muchos otros filósofos antiguos y medievales, o incluso modernos. La toma de partido por la democracia no es una decisión extrínseca, previa o posterior a su orientación intelectual sino, por el contrario, una exigencia que se deriva, consecuentemente, de sus principales orientaciones filosóficas.

---

[26] Véase en el capítulo II, el apartado "El diálogo con Marx"; y en el capítulo V, el apartado "La democracia y el debate racional".

Sus ideas sobre los derechos humanos no son otra cosa que la expresión política de una reflexión filosófica. Su posición política es, pues, el resultado de una exigencia interna que se deriva de postulados racionales.

La democracia para Zuleta no debe ser vista simplemente como un conjunto de instituciones, un sistema electoral, unos mecanismos de delegación y de control del poder, o unos instrumentos de participación ciudadana. La democracia es fundamentalmente una cultura que se define por el respeto al derecho a la diferencia. El primero y más importante de todos es el derecho a diferir, a ser diferente. En esta dirección, es decir, como reflexión ética, sus elaboraciones sobre el tema son en buena medida subsidiarias de la crítica al "ideal negativo de felicidad" y de la reivindicación del respeto como norma de cualquier forma de relación humana que, como hemos visto, son ideales éticos que están ampliamente presentados en el texto *Elogio de la dificultad*. Las ideas desarrolladas en el libro *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos* ya están, pues, claramente presentes en el primer texto, que hemos considerado como un emblema de su pensamiento y de su vida.

El punto de partida de una concepción positiva de la democracia desde la perspectiva de la "valoración absoluta del pensamiento" y de la afirmación de los valores del pensamiento racional, es la postulación de la igualdad. La razón aspira a la universalidad y, en tal sentido, presupone la igualdad como uno de sus requerimientos fundamentales. Pero desde la "valoración positiva de la enfermedad", el punto de partida de la sustentación de un principio democrático ya no es propiamente la afirmación de la igualdad, sino el reconocimiento de la desigualdad de los hombres en razón de su condición, raza, clase, diferencias en el poder económico, vulnerabilidad, etc. En este segundo sentido, Zuleta considera la idea de igualdad que aparece en el primer punto de la *Declaración de los derechos del hombre* como una "noción relativamente pesimista

de la condición humana".[27] Los hombres, a diferencia de los gorriones —solía decir— no nacen libres e iguales y por eso precisamente necesitan derechos. El único sentido legítimo de la palabra igualdad es que "las diferencias que existan no se conviertan en pretextos de dominación". La concepción de la democracia que elabora Zuleta debe asumirse, pues, en la intersección de ambas perspectivas.

El respeto por la diferencia no se sustenta en el hecho de que la desigualdad sea una situación inevitable, es decir, que ante la imposibilidad de sojuzgar al otro o de "reducir su identidad a mis exigencias", se imponga entonces la necesidad de su reconocimiento. En este sentido, la democracia sería el sistema político que acepta el pluralismo y la práctica de la tolerancia porque no podría ser de otra forma, porque la unanimidad no es posible o porque negativamente presenta menos desventajas. Zuleta rechaza con Kant la justificación de la tolerancia que se lleva cabo desde la convicción íntima de "tener la razón". Por el contrario, el respeto por la diferencia se basa fundamentalmente en una "apología de la diferencia". La primera condición del diálogo es el reconocimiento de las diferencias, porque la pluralidad sería un enriquecimiento. La verdad es "un resultado del debate, y no una posesión *a priori* de alguien que la detenta". Por todas estas razones, encontramos en Zuleta no solamente un "elogio de la dificultad" sino también un "elogio de la diferencia" y del diálogo.

El tema de la democracia entendida como una cultura que afirma el derecho a la diferencia nos obliga entonces a asumir el problema del reconocimiento del otro. Es necesario, sin embargo, comenzar por advertir que este problema se ha llegado a convertir casi en un "lugar común" en el ambiente académico o en la vida política del país al tratar de estos asuntos;

---

[27] Estanislao Zuleta, "La democracia y la paz. Conferencia dictada en el campamento del M-19 en Santo Domingo (Cauca)", en *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos*, *op. cit.*, p. 10.

pero plenamente conscientes de esta dificultad, trataremos de abordar su desarrollo desde el punto de vista de lo que hemos llamado "la valoración positiva de la enfermedad". Desde esta perspectiva, la reflexión sobre el "otro" asume una forma peculiar en su pensamiento en la que probablemente tenemos que reconocer un alto grado de originalidad.

Con la referencia al "otro" no se trata solamente de postular un "otro abstracto", tal como puede ser visto desde la perspectiva de una consideración eminentemente racionalista, o como se derivaría del concepto de individuo en el más elaborado pensamiento liberal, que conduce a la definición de ciudadano y de consumidor, y que como tal es una "ficción" teórica, fundamental al funcionamiento de las sociedades modernas. Con la referencia al otro Zuleta hace alusión, por el contrario, al reconocimiento del "otro concreto", al individuo singular, provisto de emblemas y atributos concretos. En este sentido, el lector puede remitirse a las polémicas que establece con Sartre y con Marx, expuestas en capítulos anteriores.

Para desarrollar el tema del reconocimiento del otro debemos establecer diferencias esenciales que es necesario precisar para evitar confusiones y equívocos. Existen dos formas fundamentales de relación social en este sentido. El otro puede ser tratado en la lógica de la exclusión, como un "otro radical", es decir, como alguien cuya existencia es incompatible con la mía, de tal forma que su exclusión de mi espacio vital o de mi "campo de representación" es condición para la conformación de mi identidad hasta el punto de establecer una lógica del "si tú eres yo no soy, y si yo soy, tú no eres"; pero también, puede ser considerado en la lógica del reconocimiento, desde la cual no existe incompatibilidad entre su existencia y la mía porque nuestra identidad no depende de la confrontación sino de la referencia a un espacio "tercero", abstracto e impersonal, a partir del cual la relación adquiere sentido.

Frente a ese "otro radical" podemos asumir múltiples y diversas actitudes de exclusión que se podrían claramente tipi-

ficar: el rechazo, la negación de su sentido, la neutralización, el desconocimiento o la imposición del silencio, la ridiculización, el humor, la idealización, la clasificación, e incluso, la violencia como forma suprema de aniquilación y destrucción de "algo" o de "alguien" cuya existencia ha llegado a ser incompatible con la mía. Algunas de estas relaciones —exceptuando la violencia— son componentes fundamentales del comportamiento cotidiano. Zuleta mismo señala, por ejemplo, que la idealización, como forma de relación con un objeto, hace parte de la economía del psiquismo: no hay "relación ecuánime de objeto"; "la relación de objeto como tal, trátese de objetos externos o internos, es siempre idealizadora-persecutoria, precisamente en lo que tiene de relación, y no es nunca una constatación".[28] El problema, pues, de definir en qué consiste la relación con el otro es un tema prioritario de sus investigaciones, no solo en su estudio de la idealización, sino en otras dimensiones, como ya hemos visto en otros lugares de este libro.

Por tales razones, podemos afirmar que la obra entera de Zuleta, en coherencia con la importancia dada al diálogo como estructura fundamental de su pensamiento, está organizada alrededor de una investigación intelectual sobre la relación y la comunicación con un "otro", en los múltiples sentidos que puede asumir esta denominación o en los diversos contenidos que se le pueden atribuir. Este trabajo se lleva a cabo desde dos perspectivas fundamentales. En primer lugar, se trata de una investigación por las características de ese "otro radical" que aparece frente a mí en la lógica de una relación social de exclusión; y, en segundo lugar, en la búsqueda de las condiciones a partir de las cuales es posible su reconocimiento.

En el primer sentido, su investigación coincide con los presupuestos mismos del psicoanálisis. Nadie es más extraño para sí mismo, que uno mismo, decía citando a Nietzsche; y "a ese

---

28 "La idealización en la vida personal y colectiva", en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, *op. cit.*, p. 46.

‘*otro*’, objeto de mi extrañeza, Freud lo llamó el inconsciente”. En el discurso psicótico, dice Zuleta, “suenan verdades terribles sobre las cuales hemos triunfado por medio de la represión y el olvido”; a veces “nos produce risa, o angustia, porque allí sentimos algo que no es ajeno de manera muy radical”, de una manera muy diferente a “como sentimos ajeno el discurso del chino”.[29]

El análisis de textos literarios se inscribe igualmente en esta misma investigación por las características de ese “otro radical”. No es gratuito que los autores literarios más importantes que Zuleta privilegia como objeto de su reflexión sean precisamente todos aquellos que han llevado al extremo la crítica de los valores del racionalismo, y han logrado penetrar, gracias a su talento, en la descripción minuciosa y profunda del drama humano que es objeto de su trabajo literario. No en vano el autor predilecto de Zuleta era Dostoievski y el diálogo con su obra es el símbolo por excelencia del polo de su pensamiento que hemos metafóricamente descrito con el nombre de la “valoración del mal”.

La investigación por el “otro radical”, ajeno a mí, ubicado en la periferia de mi vida, no se desarrollaba solamente en términos de definir sus contenidos, a través de la literatura, el psicoanálisis o la filosofía, sino también de delimitar las condiciones en que es posible su reconocimiento. Sin embargo, no se trataba propiamente de la búsqueda de una propuesta práctica orientada, por ejemplo, a la definición de espacios institucionales (políticos, jurídicos, culturales, etc.) en que las diferencias puedan desplegarse y afirmarse. Esta perspectiva está, sin lugar a duda, presente en su obra. Su defensa de un “Estado fuerte” no es otra cosa que el resultado de reconocer la importancia de la existencia de espacios simbólicos de reconocimiento de carácter institucional, por encima de las partes, que hicieran posible el desarrollo del conflicto sin que

---

[29] Estanislao Zuleta, *Estudios sobre la psicosis*, *op. cit.*, p. 22.

la perspectiva de la solución violenta se encontrara presente. Igualmente, la construcción de ideales éticos es la postulación de ámbitos abstractos a partir de los cuales pudiera ser posible integrar a ese “otro”, cualquiera que sea la forma que asuma, en la lógica de una comunicación y de un diálogo en que adquieran sentido tanto su existencia como la mía. La búsqueda de un ideal democrático es la construcción de una ética del reconocimiento que impregne las relaciones sociales y la vida práctica.

No obstante, la peculiaridad de su posición consiste en una propuesta ética e intelectual, que se podría expresar en los términos siguientes: *¿Cuáles son las condiciones que me hacen posible entender al otro?* La pregunta, pues, por las condiciones a partir de las cuales es posible su reconocimiento se transforma en una pregunta por las condiciones en que es posible su comprensión, en clara coherencia con el valor absoluto otorgado al pensamiento. Se configuran así los términos de una ética racional de reconocimiento del otro que es el más importante de los criterios que inspiran su investigación. Algunos ejemplos nos pueden permitir ilustrar esta idea.

Thomas Mann, en un artículo poco conocido,[30] se refiere a Hitler, en el título mismo del ensayo, con la denominación un poco extraña de “Hitler, mi hermano”. Esta idea puede causar asombro porque la tendencia espontánea frente a la mención del líder alemán de la Segunda Guerra es el rechazo y la exclusión, dados los excesos de horror, de violencia, de destrucción y de locura colectiva que se asocian inevitablemente

---

30 La investigación que precede a la escritura de este libro comenzó muchos años antes de su muerte. En algún momento comprendí, en el espacio de una conversación en que Zuleta hizo referencia al artículo de Thomas Mann, que por lo demás no había leído sino que había encontrado citado en un libro, este aspecto central de su compromiso ético con el pensamiento, que me permitió descifrar sus orientaciones intelectuales hasta donde lo he podido demostrar. El artículo ha sido publicado en español como Thomas Mann *et al*, *HermanoHitler. El debate de los historiadores*, México, Herder, 2011.

al fenómeno del nazismo. El rechazo es de tal magnitud, que muchas veces la formulación misma del problema intelectual de comprensión del fenómeno queda excluida, o asume la forma de una investigación en la cual se busca un accidente histórico particular, como un rasgo de su carácter o una anomalía personal, que nos den razón de la personalidad del líder y nos permitan explicar los efectos de sus comportamientos.

La idea de Thomas Mann, por el contrario, es que los alemanes, en lugar de insistir en Hitler como un fenómeno ajeno a su cultura, como "un rayo caído en cielo sereno", que logró una preeminencia como resultado de maniobras políticas o de coyunturas bien aprovechadas debidas, por ejemplo, a la situación internacional o al simple azar, deberían preguntarse cómo es posible que un hombre así exista desde el punto de vista de las condiciones mismas de la cultura alemana que lo hicieron necesario. Por eso, invita a referirse a Hitler no como un paria de la cultura alemana sino como un hermano, como un igual, como un semejante, como un prójimo. De allí el nombre de su ensayo: Hitler, mi hermano. La "ética del reconocimiento" nos obliga pues, a reconocernos en aquello que vivimos y nos representamos como algo ajeno a nosotros mismos de manera radical.

En el caso colombiano, podríamos ilustrar el sentido de la ética del reconocimiento del otro radical con la referencia al significado de la figura de Pablo Escobar. Para muchas personas la existencia de este personaje es un "azar absoluto" en el contexto de los valores tradicionales de la cultura antioqueña, caracterizada por el respeto, la honradez, el amor al trabajo, la dignidad individual, el valor de la familia, los valores cristianos. Con mucha frecuencia encontrábamos en los periódicos, sobre todo de Medellín, los llamados desesperados a "volver por los fueros" de los valores fundamentales de Antioquia, frente a un fenómeno que era considerado ajeno a sus tradiciones.

Una "ética del reconocimiento del otro", por el contrario, nos obligaría a asumir el significado de Pablo Escobar de

otra manera. Habría que entender que, así sus actos sean reprobables, es un personaje que, querámoslo o no, se inscribe sin solución de continuidad y sin ruptura en los valores de la cultura antioqueña. No en vano se percibía en Medellín en las encuestas espontáneas que podía uno realizar entre sus amigos, o entre los contertulios ocasionales de un lugar público, un sentimiento de admiración y de respeto frente a una figura que no dejaba de representar el símbolo de una tradición en la cual la realización personal consiste en el éxito económico o comercial independientemente de la forma como se produzca. Un hombre como él fue resultado de las mismas condiciones que nos han producido a todos y en esta perspectiva debemos entenderlo; no simplemente como una "personalidad patológica". La "ética del reconocimiento del otro" es, sin lugar a dudas, una exigencia difícil de seguir en el caso de Pablo Escobar porque se trata de comprender un comportamiento que nos produce al mismo tiempo un profundo rechazo. Sin embargo, si quisiéramos entender realmente su significado, y el de los fenómenos sociales asociados a su comportamiento, tendríamos que asumir como punto de partida de nuestra investigación el criterio que metafóricamente podríamos expresar, parafraseando a Thomas Mann, en la fórmula: Pablo, mi hermano.

La "ética del reconocimiento del otro" no es otra cosa que asumir a fondo las exigencias de la reformulación de la idea de lo normal y lo patológico que el psicoanálisis ha llevado a cabo. Se trata, a la manera de la *Unheimlich* de Freud, de reconocer que lo que parece más extraño es al mismo tiempo lo más familiar.[31] Si asumiéramos una ética del reconocimiento del otro sería posible muy probablemente la comprensión de un sinnúmero de problemas de la sociedad colombiana, en los que no nos "reconocemos". Parafraseando a Lacan, se

---

[31] Sigmund Freud, "Lo siniestro", en *Obras completas*, tomo III, *op. cit.*, pp. 2483-2505.

podría decir que hay que preparar la posibilidad de la ciencia rectificando primero la posición de la ética.[32]

Este planteamiento constituye el núcleo a partir del cual se construye el pensamiento de Zuleta, el principio fundamental que da sentido y unidad a su trabajo. Se trata de un criterio ético e intelectual, inscrito en una concepción claramente racionalista orientada a la comprensión. El lector debe recordar que en el capítulo anterior desarrollamos ampliamente el tema de la "valoración absoluta del pensamiento" y las antinomias que se derivan de asumir este punto de partida como fundamento de su actividad intelectual. No es lo mismo comprender que aceptar una conducta; pero el hecho de que no podamos aceptarla no debe ser óbice para que no podamos comprenderla. En esto consiste precisamente la propuesta de Zuleta, así tengamos que entender que el paso de la comprensión (o explicación) a la aceptación, solo es posible a partir de una categoría de acción humana que no encontramos en su obra.

Si quisiéramos resumir en una sola fórmula el postulado fundamental que da sentido a la actividad intelectual de Zuleta, ninguna sería más indicada probablemente que la siguiente frase de Hegel, en que expresa una concepción del pensamiento como una potencia negativa, que es precisamente el valor fundamental que Zuleta busca afirmar con su trabajo:

> La belleza carente de fuerza odia al entendimiento porque este exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu solo conquista su verdad cuando es capaz de [reconocerse] a sí mismo en el absoluto desgarramiento.[33]

---

32 Jacques Lacan, "Kant avec Sade", en *Écrits*, *op. cit.*, p. 765.

33 G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 24. Una traducción literal de la versión francesa de *La fenomenología del espíritu* de Jean Hyppolite sería la siguiente: "La belleza sin fuerza

La construcción de síntesis precarias

Hemos mostrado que el pensamiento de Zuleta se desarrolla en el espacio definido por dos orientaciones opuestas y relativamente contradictorias. Por un lado, el afán de construir valoraciones y "mundos posibles" en el marco de la afirmación del pensamiento como un valor absoluto, entendido en los parámetros del racionalismo clásico; por otro lado, la confrontación de ese pensamiento con su opuesto, con la descripción de todas aquellas situaciones que establecen una tensión con los valores racionales y la afirmación de ideales, aquello que figuradamente hemos llamado la "valoración del mal".

Toda su actividad vital e intelectual se podría interpretar como el intento por construir una síntesis entre estas dos posturas extremas, aparentemente irreconciliables, o por el esfuerzo de establecer un diálogo y una complementariedad. Y hemos tratado de mostrar que ensayó una serie de posibilidades de síntesis entre los dos polos en que se desarrolló su pensamiento. En primer lugar, la elaboración compleja de una concepción del pensamiento a partir de la noción de totalidad, o del recurso a la crítica de "las falsas oposiciones" que permita reconstruir "las diferencias efectivas", apelando a una idea supuestamente tomada de Thomas Mann, pero que no es otra cosa que la reivindicación del pensamiento dialéctico, en el sentido que tiene este término en la obra de Marx; en segundo lugar, a partir de la "crítica de la vida cotidiana", a través de la cual busca encontrar una mediación entre las "grandes preguntas", los "grandes valores", y la singularidad

---

odia al entendimiento, porque el entendimiento espera de ella lo que no está en condiciones de realizar. No es la vida que retrocede con horror frente a la muerte y se preserva pura de la destrucción, sino la vida que incluye la muerte, y se mantiene en la muerte misma, la que constituye la vida del espíritu. El espíritu conquista su verdad solamente bajo la condición de reconocerse a sí mismo en el absoluto desgarramiento", G. W. F. Hegel, *La phénomenologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1941, p. 29.

de las situaciones humanas que la literatura describe; y en tercer lugar, a través de una reflexión ética sobre la democracia, orientada a definir quién es aquel "otro" que aparece de manera radical frente a mí como un ser ajeno y extraño, y frente al cual se pregunta por las condiciones a partir de las cuales es posible su comprensión y su reconocimiento.

La oposición entre ideal, vida y pensamiento no se refiere solamente a un problema puramente intelectual, sino a una polémica que comprometía una posición ante la vida. El interlocutor, o el amigo, tenía que reconocer que aquellos ideales que con tanta fuerza afirmaba (el respeto, el reconocimiento de la diferencia, la confrontación del pensamiento con el pensamiento del otro, el pensamiento mismo, etc.), eran afirmados dramáticamente porque eran una lucha, una aspiración no realizada de su vida. Él se ubicaba en el centro de esa oposición pagando con su osadía un elevado precio personal y vital. En el plano inmediato de la vida práctica su interés era tratar de encontrar una mediación, una modulación, en contra de la tendencia a que la relación con el otro cayera en el abismo definido por los extremos de una "proximidad total" o de una "separación aniquiladora y radical". Había que encontrar, según sus propias expresiones, una "mediación", un juego, "una dialéctica" "entre ausencia y presencia" que permitiera escapar a la "aniquilación y confusión" y que hiciera posible fundar efectivamente una relación humana. Esta contraposición se presenta a menudo, según su propia expresión, como una "dialéctica sin síntesis".[34]

Su muerte no le debe poco a la tensión irreconciliable entre estos dos extremos, así tengamos que reconocer que su carácter trágico se debe también al hecho de que ocurre en un momento en que la profunda dialéctica de su pensamiento había logrado penetrar su vida, para construir en ella —como

[34] Estanislao Zuleta, *Estudios sobre la psicosis*, *op. cit.*, p. 46.

contradicciones vividas y no como simples propuestas intelectuales— formas nuevas de relación a partir de espacios simbólicos: el reconocimiento de la diferencia, la postulación de espacios abstractos de resolución de los conflictos, el paso de una ética de la convicción a una ética de la responsabilidad, la construcción de una ética que fuera sensible frente a la vulnerabilidad humana, etc.

La polarización entre las dos posiciones asumió, en su vida y en su pensamiento, un carácter dramático pero, a pesar de los logros positivos, no encontró nunca para ellas una solución definitiva. El desarrollo de las diversas alternativas propuestas como forma de síntesis entre las oposiciones que marcaban su actividad intelectual nos conducen siempre al mismo punto de partida que define su obra, como lo hemos mostrado ampliamente: la "valoración absoluta del pensamiento" como referencia primera y fundadora a partir de la cual se postulan las posibilidades de la acción, del amor, del trabajo y de la construcción del sentido fundamental de la vida. Y mientras el pensamiento se asuma a sí mismo como punto de referencia, sin una clara conciencia de sus límites y de la manera como se inscribe en la acción humana, la solución de la tensión entre ideal, vida y pensamiento no es posible ni teórica ni prácticamente.

Uno de los más importantes aportes de Zuleta fue el hecho de formular grandes "preguntas abiertas" a partir de las cuales se desplegaban y desarrollaban sus investigaciones. Y su obra fue fundamentalmente una "pregunta abierta" sobre el significado del pensamiento frente a la vida.

Valorémosla sobre todo por las inquietudes y los problemas que intentó construir.

Logró hacerlo, "hay que decirlo", utilizando una expresión que le era muy cara.

BIBLIOGRAFÍA

Libros de Estanislao Zuleta

Libros publicados por la Fundación Estanislao Zuleta (FEZ) o en coedición

Elogio de la dificultad y otros ensayos, Cali, Fundación Estanislao Zuleta, 1994. (Ediciones posteriores: Fundación Estanislao Zuleta, Hombre Nuevo Editores).

Educación y democracia. Un campo de combate, Bogotá, Fundación Estanislao Zuleta, Corporación Tercer Milenio,1995. (Ediciones posteriores: Fundación Estanislao Zuleta, Hombre Nuevo Editores).

Lógica y crítica. Colección Lecciones de Filosofía, Cali, Fundación Estanislao Zuleta, Universidad del Valle, 1996. (Ediciones posteriores: Fundación Estanislao Zuleta, Hombre Nuevo Editores).

Conversaciones con Estanislao Zuleta, Cali, Fundación Estanislao Zuleta, 1997. (Ediciones posteriores: Fundación Estanislao Zuleta, Hombre Nuevo Editores).

Colombia: violencia, democracia y derechos humanos, Segunda edición, Cali, Fundación Estanislao Zuleta, 1998. (Primera

edición: Bogotá, Altamir, 1991; ediciones posteriores: Fundación Estanislao Zuleta, Hombre Nuevo Editores).
Arte y filosofía, Medellín, Fundación Estanislao Zuleta, Hombre Nuevo Editores, 2001.
Thomas Mann, la montaña mágica y la llanura prosaica, Medellín, Fundación Estanislao Zuleta, Hombre Nuevo Editores, 2003. (Primera edición: Bogotá. Colcultura, 1977).
El Quijote, un nuevo sentido de la aventura, Medellín, Fundación Estanislao Zuleta, Hombre Nuevo Editores, 2004.
El pensamiento psicoanalítico, Medellín, Fundación Estanislao Zuleta, Hombre Nuevo Editores, 2004. (Primera edición: Editorial Percepción, Medellín, 1985).
Psicoanálisis y criminología, Medellín, Fundación Estanislao Zuleta, Hombre Nuevo Editores, 2007.
Tres rescates: Sartre, De Greiff, El erotosmo, Medellín, Fundación Estanislao Zuleta, Hombre Nuevo Editores, 2010.
Tres culturas, tres familias y otros ensayos, Medellín, Hombre Nuevo Editores, 2010.
Shakespeare. Una indagación sobre el poder, Cali, Fundación Estanislao Zuleta, 2015.

Otros libros

Comentarios a la "Introducción general a la crítica de la economía política" de Carlos Marx, Medellín, Libros de Bolsillo de La Carreta, 1974.
Teorías de Freud al final de su vida, Bogotá, Editorial Latina, 1978.
La propiedad, el matrimonio y la muerte en Tolstoi, Cali, Editorial Nueva Letra, 1980.
Comentarios a Así habló Zaratustra de F. Nietzsche, Cali, Universidad del Valle, 1980. (Ediciones posteriores: Hombre Nuevo Editores).
Sobre la idealización en la vida personal y colectiva, Bogotá, Procultura, Bogotá, 1985.
Conferencias sobre historia económica de Colombia, Editorial Oveja Negra, s. f.

Ensayos sobre Marx, Medellín, Editorial Percepción, 1987.
La poesía de Luis Carlos López, Medellín, Editorial Percepción, 1988.
Estudios sobre la psicosis, Medellín, Editorial Percepción, 1990.
Ensayos selectos, Medellín, Ediciones Autores Antioqueños, 1992.

Otros textos

Existen archivos de conferencias sobre los siguientes autores: Platón, Aristóteles, Descartes, Hegel, Heidegger, Kant, Nietzsche, Freud, Lacan, Marx, Dostoievski, Chejov, Flaubert, Kafka, Hemingway, Faulkner, Poe, León de Greiff, Luis Carlos López, Proust, Cervantes, Tolstoi, Sartre, entre otros.
Existen además conferencias sobre democracia y derechos humanos, teorías políticas contemporáneas y temas diversos de la cultura.

Bibliografía citada

Althusser, Louis y Balibar, Etienne, *Para leer el capital*, México, Siglo XXI Editores, 1969.
Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI Editores, 1967.
Alvin, Gouldner, "Romanticismo y clasicismo. Estructuras profundas de la ciencia social", en *La sociología actual: renovación y* crítica, Madrid, Alianza Universidad, 1979.
Bachelard, Gastón, *La formación del espíritu científico*, México, Siglo XXI Editores, 1983.
Bahro, Rudolf, *La alternativa. Contribución a la crítica del socialismo realmente existente*, Madrid, Alianza Materiales, 1977.
Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Bogotá, Siglo XXI Editores, 1991.
Borges, Jorge Luis, "Deutsches Requiem", en *El Aleph*, en *Prosa*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1975.

Borges, Jorge Luis, “Everything and nothing”, en *El hacedor*, *Prosa*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1976.
Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.
Castoriadis, Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe* (I), Paris, Éditions du Seuil, 1978.
Comte, Auguste, *Discurso sobre el Espíritu positivo*, Buenos Aires, Aguilar, 1971.
Descombes, Vincent, *Le meme et l'autre, quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981.
Dostoievski, Fedor, *Memorias del subsuelo*, en *Obras completas*, tomo I, Madrid, Editorial Aguilar, 1975.
Ducrot, Oswald y Todorov, Tzvetan, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Editions du Seuil, Collection Points, núm. 110, 1972.
Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI Editores, 1976.
Freud, Sigmund y Bullit, William C., “Introducción”, en *Le Président Thomas Woodrow Wilson*, Paris, Editions Albin Michel, Collection 10/18, 1967.
Freud, Sigmund, “La negación”, en *Obras completas*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1973.
Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, en Néstor Braunstein *et al.*, *A medio siglo de* El malestar en la cultura *de Sigmund Freud*, México, Siglo XXI Editores, 1981.
Freud, Sigmund, *La disposición a la neurosis obsesiva*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1973.
Freud, Sigmund, *Psicopatología de la vida cotidiana*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
Freud, Sigmund, *Tótem y Tabú*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1974.
Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993.
Galileo, *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano,* Madrid, Alianza Editorial, 1995.

Goldmann, Lucien, *Lukács et Heidegger*, Paris, Denoel/Gonthier, Bibliotheque Médiations, 1973.
Habermas, Jürgen, "Connaisance et intérêt", en *La technique et la science comme ideologie*, Paris, Éditions Gallimard, 1973.
Habermas, Jürgen, "Conocimiento e interés", *Ideas y Valores*, Bogotá, núms. 42-45, 1973-1975.
Hampshire, Stuart, *Spinoza*, Madrid, Alianza Universidad, 1982.
Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
Hegel, G. W. F., *La phénomenologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1941.
Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
Horkheimer, Max, "Teoría tradicional y teoría crítica", en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974.
Hoyos, Guillermo, "Comunicación y mundo de la vida", en *Ideas y Valores*, Bogotá, núms. 71-72, 1986.
Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991.
Hyppolite, Jean, "Commentaire parlé sur la Veaseneinung de Freud", en Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Editions du Seuil, 1966.
Kant, Immanuel, "Apéndice a la dialéctica trascendental. El uso regulador de las ideas de la razón pura", en *Crítica de la razón pura*, México, Alfaguara, 1994.
Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1994.
Kant, Manuel, *Crítica del juicio*, México, Porrúa, 1973.
Kofman, Sarah, *L'enigme de la femme. La femme dans les textes de Freud*, Paris, Éditions Galilée, 1983.
Kosik, Karol, *Dialéctica de lo concreto*, Caracas, Grijalbo, 1988.
Lacan, Jacques, *Le Séminaire, livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.
Lefebvre, Henri, "Claude Lévi-Strauss et le nouvel éléatisme", en *L'idéologie structuraliste*, Paris, Éditions Anthropos, Collection Points, núm. 66, 1971.

Lefort, Claude, "Droits de l'homme et politique", en *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.
Lefort, Claude, "L'image du corps et le totalitarisme", en *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.
Levi-Strauss, Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1975.
Lukács, Georg, "La cosificación y la conciencia del proletariado", en *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1978.
Lukács, George, "¿Qué es marxismo ortodoxo?", en *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975.
Lukács, George, "Rosa Luxemburg como marxista", en *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975.
Lyotard, Jean-François, *La condición postmoderna*, México, Cátedra, 1989.
Mann, Thomas, "Schopenhauer", en *Obras completas*, Barcelona, Plaza y Janes, 1968.
Marthe, Robert, *Novela de los orígenes y orígenes de la novela*, Madrid, Taurus, 1973.
Marx, Carlos y Engels, Federico, *Obras fundamentales*, tomo I, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
Marx, Carlos, *Ideología alemana*, Bogotá, Ediciones Arca de Noé, 1975.
Marx, Karl, "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en *Obras fundamentales 1, Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
Marx, Karl, *El Capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
Marx, Karl, *Manuscritos*, Barcelona, Altaza, 1993.
Nietzsche, Friedrich, "La más silenciosa de todas las horas", en *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1973.
Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1973.
Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, Madrid, Alianza Editorial, 1976.
Nietzsche, Friedrich, *Humano demasiado humano*, Medellín, Bedout, s. f.

Peralta, Victoria y La Rosa, Michael, *Los colombianistas*, Bogotá, Planeta, 1997.
Platón, *El Banquete, o del amor*, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1977.
Poe, Edgar Allan, *Cuentos I*, Madrid, Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo, 1972.
Quincey, Thomas de, *Los últimos días de Emmanuel Kant y otros* escritos, Barcelona, Orbis, 1988.
Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, México, Gedisa, 1991.
Robert, Marthe, *La revolución psicoanalítica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
Roustang, François, *...Elle ne le lache plus*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.
Roustang, François, *Un destin si funeste*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1976.
Sartre, Jean-Paul, "Problemas de método", en *Crítica de la razón dialéctica*, Libro I, Buenos Aires, Losada, 1978.
Sartre, Jean-Paul, *Baudelaire*, Buenos Aires, Losada, 1994.
Valencia, Alberto, "Democracia y formas de sociabilidad política en Colombia", en *Acción, ética, política. Nuevos parámetros de reflexión en ciencias sociales*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2014.
Valencia, Alberto, "La filosofía kantiana como crítica de la sociología", en *Grafía*, Bogotá, Universidad Autónoma de Colombia, 2004.
Vattimo, Gianni, *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá, Grupo Editorial Norma, 1994.
Weber, Max, "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social", en *Ensayos de metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1978.
Weber, Max, "La ciencia como vocación", en *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 1972.
Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Ediciones Península, 1975.
Wright Mills, Charles, *La imaginación sociológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.